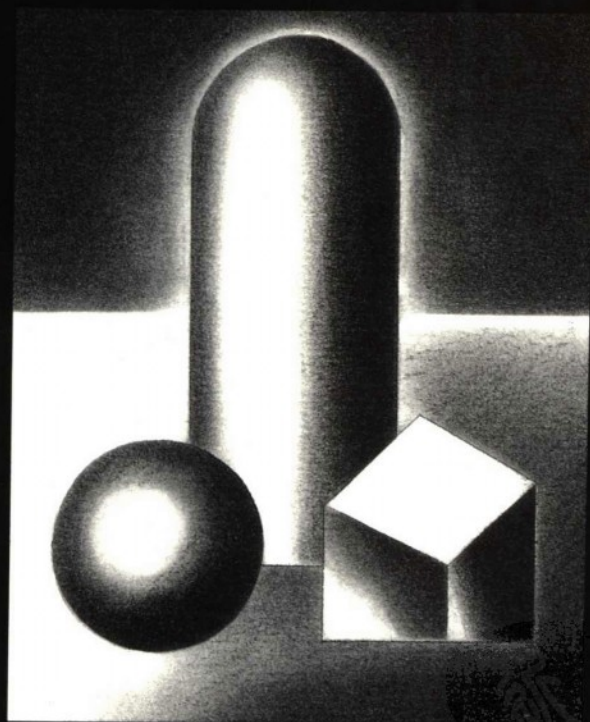


新馬克思主義經典譯叢

[杜章智·沈起予]主編

# 保衛馬克思



阿圖塞／著◎陳璋津／譯



PDG

《保衛馬克思》是阿圖塞一生中最重要的著作之一，另一部同列為其代表作的是《解讀資本論》，這部著作的出版可說是法國精神生活中的一件大事，不僅在馬克思主義者當中，而且在資產階級哲學當中引起了廣泛的，各式各樣的反應，整個歐洲，從瑞典到西班牙，從英國到義大利、廣大的社會主義知識份子也都普遍感到了阿圖塞的影響。這部作品的重要性可見一般，而《保衛馬克思》更是阿圖塞作品中爭議最多的一部作品，尤其是本書中所提出的馬克思思想中存在著「認識論的斷裂」一問題更引起極大的爭論。

ISBN 957-32-1730-9 (552)



00390



9 789573 217305

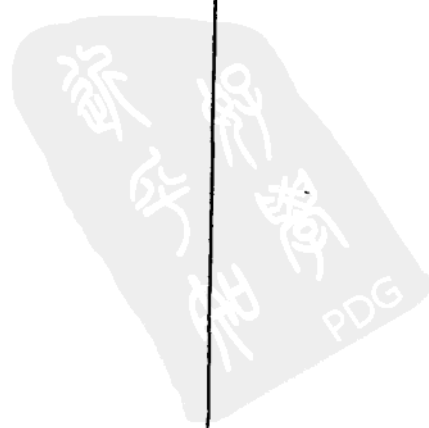
L7006

NT\$390



# 保衛馬克思

阿圖塞／著◎陳璋津／譯



*Pour Marx, L. Althusser*

© *Francois Maspéro/La Découverte Paris, 1965*

Chinese edition copyright © 1995 by Yuan-Liou Publishing Co., Ltd.

All rights reserved

新馬克思主義經典譯叢⑥

保衛馬克思

---

原書名 / *Pour Marx*

著者 / Louis Althusser

譯者 / 陳璋津

主編 / 杜章智、沈起予

責任編輯 / 簡旭裕

---

發行人 / 王榮文

出版者 / 遠流出版事業股份有限公司

臺北市汀州路三段 184 號 7 樓之 5

郵撥 / 0189456-1 電話 / (02) 365-3707

傳真號碼 / (02) 365-8989

發行代理 / 信報股份有限公司

電話 / (02) 365-1212 傳真號碼 / (02) 365-7979

---

著作權顧問 / 蕭雄淋律師

法律顧問 / 王秀哲律師·董安丹律師

---

排版 / 正豐電腦排版印刷股份有限公司

印刷 / 優文印刷股份有限公司

□ 1995 年 6 月 1 日 新版一刷

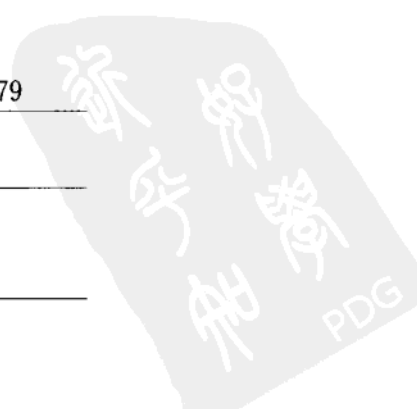
---

行政院新聞局局版臺業新字第 1295 號

售價 390 元

版權所有·翻印必究 Printed in Taiwan


ISBN 957-32-1730-9 (平裝)





新馬克思主義經典譯叢

[杜章智·沈起予]主編

 遠流出版公司

新馬克思主義經典譯叢  
PDG

## 主編總序

嚴謹的新馬克思主義研究在國內是一門新興的事業。隨著解嚴和開放的政策，現在已經有越來越多的讀者和學者對這門學科感到興趣。我們可以看到，不僅在學校課堂傳授這門學科的老師是日漸增多，把研究和學習的對象擺在這個方向上來的研究生，現在亦不在少數。而坊間出售的這類書籍目前更是普遍獲得讀者的喜愛，供不應求。這些發展亦說明我們的社會裡，還是有許許多多的人關心著思想、關心著社會。但是在這樣朝氣蓬勃的發展背後，目前卻仍然還存在著相當多的問題與難題。這些問題和難題是許許多多的讀者和研究者都有同感的，也是最迫切需要解決的。

首先問題最大的是：對於無法親炙這門學科或領域精彩內容的學生或讀者來說，這門學科或領域仍然是屬於少數人的讀書特權。他們或苦於沒有門徑進入這門領域，或是苦於進入這門領域後卻不知如何下手讀書。因此常令許許多多有心的讀者或學生對這門學問僅能「止於興趣」。對於比較想花精神深入這門學科的研究者而言，問題似乎也多。他們希望從事研究，希望這門學問能夠多少幫助他們從另一個角度來觀察世界、瞭解問題。可是經典的接觸、二手詮釋資料的蒐集、研究題材的選取等等，在在都是他們的困擾，使他們在這個領域無法海闊



天空的馳騁，挫折感很重。但是對教學的人員來說，感觸還更大。上課教學資料與教材欠缺，學生的參考資料付之闕如，常常使他們的教學效果大打折扣。許多人都感覺到教學困難，手脚被綁施展不出學問來，可是一時也沒有更好的解決辦法。

而這些問題多年來卻沒有人出來為他們設想，為他們解決這樣急迫的問題。我們的社會裡，對於人文科學或是社會思想比較熟稔的專家或學者，他們從事的工作多半只是負責研究。頂多做一些批評、介紹就已經了不起了。對於如何在各門領域「傳、幫、帶」以提昇社會的知識水平，好像熱心的程度還不是那麼的足夠。有鑒於此，我們不揣淺陋，願意貢獻一己之力，為一些有需求的讀者、學生、研究生和教學人員服務。

我們的做法是在這門學科上做了一些大的規劃，計劃分批、分類地出版六大類的叢書，設法分門別類為讀者、學生、研究生和教學人員分憂解勞，讓大家對這門學科和領域的要求與滿足俱無遺憾。我們要分批出版的這六大類叢書，分別是：《新馬克思主義經典譯叢》、《新馬克思主義新知譯叢》、《新馬克思主義入門叢書》、《新馬克思主義叢刊》、《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》。我們費盡心血網羅了海內外對於這門學問學有專長的學者和名家來為大家服務，希望好好地這六大叢書的工作做好，為大家略盡一點心意。

這六大類叢書的設計構想，主要是想讓每一位入門的讀者、學生、研究生或教學人員都能夠直接成套地、全盤地利用我們這批叢書進行讀書、研究和教學的工作，不假他求。我們的構想目標，是希望做到從入門的學徒到專業人士我們都能照顧，甚至希望最後做到從學徒到專家的養成也都能仰賴我們的地步。

這六大類叢書在《新馬克思主義經典譯叢》方面，我們首先打算出齊所有新馬克思主義者的經典作品。國內目前這方面的中譯書籍非常的欠缺，已經出版的成品也是做得零零散散，譯筆又不算緊嚴，在學術運用上不太能派上用場。我們打算把這些問題都做改進，使這樣的經典能夠成套成批地呈現在國人的眼前。因此原來市面上已有的譯本不行的，我們改譯；不錯的，我們參考補譯。在譯本方面，我們儘量以原有經典的出版文字為主；情況不允許的話，我們在校訂的時候儘也可能地參考原外文版來補正。所有的版本，除非必要，否則我們絕對不做增補刪節的工作。這樣能夠讓原著以新的中文版的面貌和讀者見面，也能夠讓讀者放心地閱讀和進行學術的徵引。經典內的譯名、術語、地名或書名，我們是從習慣用法統一。如果無習慣用法，我們從已經有的專著和研究裡頭的使用法，不另創新譯名滋生讀者的困擾。我們的要求是做到各種譯名能夠從俗統一，不但這套叢書裡頭所有的各類經典的各種譯名能夠統一，就是我們以下的其他五大類叢書內的各套書籍的譯名也能夠配合一起統一起來。這套叢書是所有以後各類叢書的構想得以成立和各類叢書能夠讓讀者順利應用的基礎，自然所有的格式從學術的慣例，在體例方面我們就不另做說明。

其次，我們想把現有期刊或其他場合發表但未被收錄編纂成書的經典作品，以相關主題或思想人物作為一輯，有系統地加以整理，編譯出版。這種編譯出版品，我們也是以原有經典原發表的文字為編譯參考版本著手翻譯。情況不允許時，我們參考別種譯本校正。所有的譯文註明出處來源，格式悉遵照學術慣例。

《新馬克思主義新知譯叢》是我們配合著經典的譯著要出版的第二類叢書。這類的叢書涵蓋的範圍主要有兩種，一種是有關新馬克思



主義的各種思想家或學派的思想概述，另一種是與新馬克思主義有關的各種重要思想範疇的專門研究。這類的叢書我們打算翻譯出版論述各家和各派思想的著作各五種至十種，談論專門思想範疇的著作各五種至十種，配合著各類的經典的出版。在這類的叢書裡，我們打算把國外現在比較重要而且談得比較具體的相關作品，依次分批有系統完整地翻譯出版。同時另一方面我們也想有系統地把主題相關但不易找到的各種期刊論文的資料，整理編譯成套出版。這類叢書的翻譯，主要作用是想以中文的方式提供資料，讓讀者比較容易瞭解前述的各種經典的重要內容、著述的時空背景，以及它們在一個思想家的思想裡或者整個社會科學界，佔著什麼樣的地位。當然我們知道僅僅是這些譯作的出版，還不足以讓讀者全面的理解現有國際出版界和學術界研究和出版的方向、概況與素質。不過有了這些作品的譯述，讀者在閱讀經典時，至少可以有個方向摸索。不用說，我們也不會認為只仰賴這些作品，讀者就足以掌握所有經典裡的思想了。我們以為這些作品只是我們所提供讓讀者可以比較容易進入經典領域的「工具」而已，其他的認識和突破要靠讀者自己的努力。自然我們同樣期望著將來也能夠有更多的人力和物力投入這類的譯著，出版更多成批成套齊全的作品，來幫助讀者，讓讀者能夠更加全面地掌握這類的資源。

第三類的《新馬克思主義入門叢書》是針對著入門和希望從事研究工作的讀者而設計的，但是我們也想讓這類叢書能夠成為研究工作者和教學工作人員的一本小手冊。這套叢書編輯的方向主要是從兩方面著手。一是編纂適合瞭解各種新馬克思主義思想家的介紹性書籍，另一是編纂適合於理解各類新馬克思主義思想範疇的介紹性書籍。這類叢書的編輯在材料來源上，我們不限是編譯或者是創作，我們主要

扣緊的東西，是要讓這類叢書的讀者能用最短的時間，掌握住每一個相關的思想人物或者思想範疇的內容和進一步研究的方向與資料。因此我們把這套叢書的主要格式都做了統一的設計，不管叢書內的各類書籍屬於那一種領域，都是這樣的格式。這套叢書內的每一種書籍，基本上都分為這五部份：思想家生平傳略(或思想範疇簡介)、思想重點研究、相關的書評、有關讀書入門建議和重要的參考書目等。我們在這套入門叢書裡，主要是想讓讀者對於一個新馬克思主義思想家或一個有關新馬克思主義的思想範疇有個大致的理解，知道思想的重點在那裡？以前是怎麼討論的？有那些東西可以研究？有那些題目可以進一步的研究？可以怎麼和其他的問題聯繫起來看？可以怎麼入門和可以怎麼研究？又有那些重要的原始經典需要看？有那些二手的詮釋可以參考？有了這套叢書，讀者大致可以掌握每一個新馬克思主義的思想人物或思想範疇的重要經典、思想重點、研究主題和方向、參考的資料等。有了這樣的一套叢書，至少讀者對於各種新馬克思主義思想人物或思想範疇不會陌生，對於要想進一步深入的領域該讀什麼書、有什麼書可看，也不會摸不到。當然按這套叢書提供的資訊，有心想研究的讀者一定很容易理解到，我們在前面的兩類叢書裡為讀者提供了什麼重要的經典或二手詮釋，剩下什麼東西是自己應該去補足的。不過我們稍覺遺憾的是，國內社會科學一直都是處在落後的狀況，我們無法為讀者再進一步的提供服務，指出那些地方可以找到那些資料，有那些先生或學者可以提供更多的資訊或研究的指導，不然這套叢書一定會更加完滿。我們只希望來日環境改善，有這個機會為讀者增加這一項服務。

在第四類的《新馬克思主義叢刊》裡，我們打算出版討論新馬克

思主義各家和各派思想的研究各五種到十種，討論新馬克思主義各種思想範疇的研究書籍各五種到十種。這套叢書和前述第二類叢書《新馬克思主義新知譯叢》不同的地方是：前面的第二類叢書，我們主要是以翻譯出版西方的研究成果為主。我們在這類叢書是主要以出版國人的研究為主。但是我們在這套叢書裡出版的各種研究成果，在內容方面基本的要求是不和第二類叢書重複。我們要求作品的水準是起碼能夠站在西方已有的研究成果這個基礎上，「推陳出新」地創作，同時要求作品的內容應能夠適合我們國家的現實要求與需要。導論和簡介的書籍因而不是我們這套叢書主要的出版對象。

我們出版這類的叢書，主要的理由有兩點。首先是，我們都知道一件很簡單的事實，那就是：不是所有西方出版的研究成果都能適合我們國人的需要與現實，而且也不是所有西方的研究都是毫無缺點不可超越。所以縱使我們在第二類的叢書裡推出了西方的相關研究成果，同時也精挑細選出了比較可觀的成果，可是我們不能也不敢拍胸脯保證說，這些研究成果所研究的課題無需再深入探索，進一步提昇。這也就是說，我們實在需要在中文世界再出版相關的各項足以提昇這些研究成果的作品，以廣國內讀者的認識和見識。就針對著這一點，我們事實上是應該在中文世界出版這樣一類的研究成果，以合乎事實的需要。另外出版這樣的研究成果也有其另一面的作用。我們認為，如果能夠出版在原有西方研究成果的基礎上推陳出新的作品，那麼就能夠在中文世界對有心研究這門學科的研究者起示範作用，知道問題也可以「這樣的看」。因此我們在構想上也是希望有這樣的叢書作為借鏡，刺激研究者利用我們前述提供的各類叢書的條件，再深入的探討其他的問題，帶動研究的空氣。

國立中央圖書館出版品預行編目資料

保衛馬克思／阿圖塞 (Louis Althusser) 著；  
陳璋津譯．——初版．——臺北市：遠流，民84  
面： 公分．——(新馬克思主義經典譯叢  
：6)

譯自：For Marx

含索引

ISBN 957-32-1730-9(平裝)

1.馬克思 (Marx, Karl ,1818-1883) —學識  
—哲學 2.

552.43

84005828



# 新橋譯叢

康樂主編

	作者	譯者	售價
L2001 中國的宗教	M. Weber	簡惠美	390
L2002 韋伯選集I：學術與政治	M. Weber	錢永祥/編譯	325
L2003 韋伯選集II：宗教與世界	M. Weber	康樂·簡惠美	170
L2004 韋伯選集III：支配的類型	M. Weber	康樂/編譯	250
L2005 資本主義與現代社會理論	A. Giddens	簡惠美	400
L2006 鉅變	K. Polanyi	黃樹民等	400
L2007 史家的技藝	M. Block	周婉窈	180
L2008 文化變遷的理論	J. H. Steward	張恭啓	280
L2009 現代經濟理論危機	D. Bell & I. Kristol編	張瑞猛等	325
L2011 歐洲經濟史：中古篇	C. M. Cipolla編	夏伯嘉	340
L2012 歐洲經濟史：工業革命	C. M. Cipolla編	張彬村/編譯	390
L2013 歐洲經濟史：工業社會的興起I	C. M. Cipolla編	張彬村·林灑華	340
L2014 歐洲經濟史：工業社會的興起II	C. M. Cipolla編	張彬村·林灑華	390
L2015 科學革命的結構	T. S. Kuhn	王道遠/編譯	400
L2016 青年路德	E. H. Erikson	康綠島	295
L2017 禮物	M. Mauss	汪珍宜·何翠萍	190
L2019 藝術與鑑賞	M. Friedlander	梁春生	220
L2020 權力與特權I	G. E. Lenski	王慶力	250
L2021 權力與特權II	G. E. Lenski	王慶力	310
L2022 韋伯選集IV：經濟與歷史	M. Weber	康樂	265
L2023 南海舡人I	B. Malinowski	于嘉雲	300
L2024 南海舡人II	B. Malinowski	于嘉雲	290

\* 本書目所列定價如與書內版權頁不符，以版權頁定價為準。

L2026 階序人I	L. Dumont	王志明	290
L2027 階序人II	L. Dumont	王志明	340
L2028 民主與獨裁的社會起源I	B. Moore	蕭純美	340
L2029 民主與獨裁的社會起源II	B. Moore	蕭純美	280
L2030 宗教社會學	M. Weber	康樂·簡惠美	340
L2031 支配社會學I	M. Weber	康樂·簡惠美	260
L2032 支配社會學II	M. Weber	康樂·簡惠美	260
L2033 非正當性的支配——城市的類型學	M. Weber	康樂·簡惠美	250
L2034 社會學的基本概念	M. Weber	顧忠華	150
L2035 尼羅河畔的文采——古埃及作品選		蒲慕州/編譯	220





# 傳播館

## · 傳播學名著譯叢

	作者	譯者	售價
L9001 大眾傳播的責任	W. Schramm	程之行	390
L9002 電視：科技與文化形式	R. Williams	馮建三	250
L9003 文化、社會與媒體	M. Gurevitch等	陳光興等	270
L9004 赫斯特報系的新聞文化	G. Murray	漆敬堯	310
L9006 媒介分析方法	A. A. Berger	黃新生	180
L9007 美國電視的源流與演變	G. Comstock	鄭明椿	290
L9008 電子殖民主義	T. L. McPhail	鄭植榮	320
L9009 大眾傳播的恆久話題	D. M. Gillmor等	滕淑芬	390
L9010 報導之前	G. M. Killenberg	李子新	290
L9011 廣告的符碼	S. Jhally	馮建三	310
L9012 統理BBC	C. Curran	馮建三	390
L9013 傳播研究里程碑	S. A. Lowery & M. L. De Fleur	王嵩音	450
L9014 帝國與傳播	H. A. Innis	曹定人	270
L9015 大眾文化的迷思	A. Swingewood	馮建三	250
L9016 探索新聞	M. Schudson	何穎怡	250
L9017 大眾傳播與日常生活	D. K. Davis & S. J. Baran	蘇衛	270
L9018 解讀電視	J. Fiske & J. Hartley	鄭明椿	210
L9019 攝影的哲學思考	V. Flusser	李文吉	150
L9020 電視與當代批評理論	R. C. Allen	李天鐸	340
L9021 傳播理論	S. W. Littlejohn	程之行	390
L9022 新聞記者與新聞來源	H. Strentz	彭家發	250
L9023 製作新聞	B. Roshco	姜雲影	250

# 新馬克思主義經典譯叢

杜章智·沈起予主編

	作者	譯者	售價
L7006 保衛馬克思	L. Althusser	陳璋津	390
L7007 政治著作選（一）	A. Gramsci Q. Hoare編	毛韻澤等	360

# 新馬克思主義新知譯叢

沈起予主編

	作者	譯者	售價
L7101 阿圖塞的馬克思主義	A. Callinicos	杜章智	140
L7102 政權的意識形態和意識形態的政權	G. Therborn	陳璋津	125
L7103 言說的理論	D. Macdonell	陳璋津	170
L7104 文化霸權	R. Boccock	田心喻	160
L7105 馬克思主義的主流（一）	L. Kolakowski	馬元德	350
L7108 文化霸權和社會主義的戰略	E. Laclau & C. Mouffe	陳璋津	250
L7109 西方馬克思主義批判文選	G. S. Jones等 New Left Review編	徐平	390

# 自由主義名著譯叢

	作者	譯者	售價
L7601 人的行爲（上）	L. von Mises	夏道平	360
L7602 人的行爲（下）	L. von Mises	夏道平	400
L7603 反資本主義的心境	L. von Mises	夏道平	125
L7604 經濟學的最後基礎	L. von Mises	夏道平	125
L7605 自由社會的經濟學	W. Röpke	夏道平	280
L7606 人民與國家	G. J. Stigler	黃美齡等	200
L7607 史蒂格勒論文集	G. J. Stigler	丁予嘉	265
L7608 個人主義與經濟秩序	F. A. Hayek	夏道平	265
L7609 經濟學佈道家	G. J. Stigler	藍科正·戴台馨	300
L7610 自由的憲章（編印中）	F. A. Hayek	顧昕等	
L7611 邁向自由經濟之路	J. Kornai	王健全·黃美齡	200
L7612 史蒂格勒自傳	G. J. Stigler	藍科正	200
L7613 廠商、市場與法律	R. H. Coase	陳坤銘·李華夏	220
L7614 不要命的自負	F. A. Hayek	謝宗林等	330

# 人文科學叢書

	作者	高宣揚主編 譯者	售價
L6001 結構主義	高宣揚		160
L6002 阿多諾：藝術、意識形態與美學理論	M. Jimenez	樂棟·關寶艷	140
L6003 美學	D. Huismann	樂棟·關寶艷	140
L6004 馮友蘭與新理學	田文軍		170
L6005 熊十力與中國傳統文化	郭齊勇		160
L6006 李克爾的解釋學	高宣揚		150
L6007 新馬克思主義導引【修訂版】	高宣揚		350
L6008 德國哲學的發展	高宣揚		180
L6010 歐洲共同體法概論	章鴻康		150
L6011 羅素哲學概論	高宣揚		180
L6012 哈伯瑪斯論	高宣揚		300
L6013 梅洛·龐蒂的美學	鄭金川		150
L6014 哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建	羅曉南		320
L6015 法國當代文學	張容		250
L6016 法國當代新史學	J. Le Goff等	姚蒙·李幽蘭	200
L6017 存在主義	高宣揚		420
L6018 佛洛伊德主義	高宣揚		320
L6019 現象學與海德格	熊偉/編		400
L6020 當代法國倫理思想概論	馮俊		250
L6021 實用主義和語用論	高宣揚		420
L6022 馬庫色的自由理論	P. Lind	關向光	390

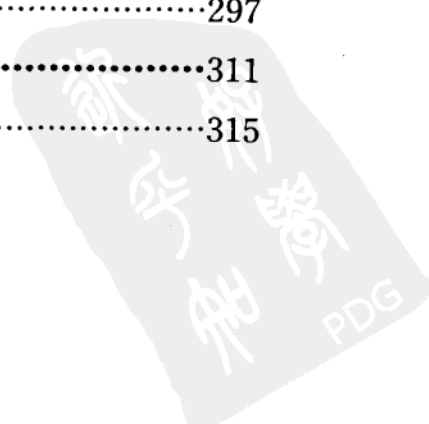
L9024	美國大眾傳播思潮	D. J. Czitrom	陳世敏	270
L9025	文化分析	R. Wuthnow等	王宜燕·戴育賢	270
L9026	媒介經濟學	R. G. Picard	馮建三	210
L9027	人類傳播史	W. Schramm	游梓翔·吳韻儀	450
L9028	科學與大眾媒介	H. Kriehbaum	謝瀛春	250
L9029	兒童與電視	G. S. Lesser	關尚仁	290
L9030	童年的消逝	N. Postman	蕭昭君	200
L9031	錄影學(編印中)	R. Arnes	唐維敏	
L9032	民意——沉默螺旋的發現之旅	E. Noelle-Neumann	翁秀琪	370
L9033	傳播符號學理論	J. Fiske	張錦華	270
L9034	媒介與權勢(I)	D. Haberstam	趙心樹·沈佩璐	450
L9035	媒介與權勢(II)	D. Haberstam	趙心樹·沈佩璐	420
L9036	電視、觀眾與文化研究	D. Morley	馮建三	450

### · 傳播館叢書

		作者	售價
L9101	實用修辭學	關紹箕	250
L9102	競選文宣策略——廣告、傳播與政治行銷	鄭自隆	200
L9103	口頭傳播：演講的理論與方法	黃仲璠·曾垂孝	180
L9104	領導式演講——以競選演說為師	鍾振昇	280
L9105	電視新聞	黃新生	170
L9106	論超現實攝影——歷史形構與影像應用	游本寬	200
L9107	世界傳播媒介白皮書1995(編印中)	汪琪	

# 目次

主編總序 .....	杜章智、沈起予
譯序 .....	陳璋津
致我的英語讀者 .....	7
說明 .....	17
導論：今天 .....	19
一 費爾巴哈的「哲學宣言」 .....	43
二 「論青年馬克思」 .....	53
三 矛盾和多元決定 .....	101
四 「皮科羅劇團」：貝爾多拉西和布萊希特 .....	153
五 馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》 .....	181
六 論唯物辯證法 .....	189
七 馬克思主義和人道主義 .....	261
術語匯編 .....	297
給英譯者的信 .....	311
譯名索引 .....	315





## 譯 序

阿圖塞(Louis Althusser)是一夜成名的法國馬克思主義理論家，他成名的著作靠的就是《解讀〈資本論〉》(*Reading Capital*)和我們在這裡譯出的《保衛馬克思》(*For Marx*)這兩本作品。這兩本作品非常重要，它們不但是阿圖塞本人的代表作，它們還是以後的批評家批評阿圖塞思想的重要論據。這兩本作品同時出版，正如《列寧和哲學》(*Lenin and Philosophy*)中文版譯本的譯者杜章智先生說的：「是法國精神生活中的一件大事，不僅在馬克思主義者當中，而且在資產階級哲學家當中引起了廣泛的、各式各樣的反響。」「整個歐洲，從瑞典到西班牙，從英國到義大利，廣大的社會主義知識份子（也）都普遍感覺到了阿圖塞的影響。」這兩本作品的重要性可見一斑。

但是《保衛馬克思》一書似乎是爭議性最多的一部阿圖塞的作品。我們在最近出版的中文版的阿圖塞作品《自我批評論文集》(*Éléments d'Autocritique*)和《自我批評論文集》(補卷)，可以清楚地看到這一點。阿圖塞在那裡曾經明白地承認他在這本書裡頭所犯的「理性主義傾向」的錯誤，同時也極力捍衛他自己的「一些論文的正確性」。這部書之所以這麼引人爭議，其實就在於它的「政治性質」。這部書雖然是以學術討論的角度，來澄清和發揚馬克思主義學說的理論和科學性質，

想把不科學的因素從馬克思主義理論中「清除」出去。但是因為它的「理論反人道主義」的這一政治內涵，因為它是「在一定場合中的介入」，所以政治意味濃厚。引人爭議也就在所難免。

阿圖塞在這部書的〈致我的英語讀者〉一文中，開宗明義表明，他的「這些理論作品」是在法國的理論和意識形態場合，尤其是法共和法國哲學目前的這個場合所做的理論介入。這種介入是在兩條戰線上所做的一種雙重的介入。**第一種介入**的目標是要在馬克思主義理論和使它妥協或威脅到它的哲學（和政治）主觀主義形式之間「劃清界線」。「這第一種介入的重要環節是：承認馬克思主義理論在革命階段鬥爭中的重要、區分不同的實踐、說明『理論實踐』的特性、初步研究馬克思主義理論的革命特性……等等。」**第二種介入**的目標是要在一方面是馬克思主義歷史科學和馬克思主義哲學的真正理論基礎，另一方面是當代把馬克思主義解釋成爲「人的哲學」或「人道主義」所仰賴的馬克思主義以前的唯心主義觀念之間「劃清界線」。「這第二種介入的主要環節是：說明在馬克思的思想史裡頭的『認識論上的斷裂』（epistemological break）、早期著作的意識形態『問題設定』（problematic）和《資本論》（*Capital*）的科學『問題設定』之間的基本差異；初步研究馬克思理論發現的特性等等。」

這種「政治性質」的介入，不能不引起一些理論和政治的後果來。例如，因為忽略了政治實踐裡頭的理論和實踐的統一這個問題，以及因為沒有說明作爲一種理論學科的每種哲學和政治的有機關係是什麼，在對《保衛馬克思》這本作品所做的「解讀」中就會產生忽略政治實踐的影響。最後這種「政治性質」的介入所產生的一些理論和政治的後果，反過來即變成引人爭議的來源。阿圖塞後來在《列寧和哲

學》、《自我批評論文集》和《立場》(Positions)等論文集裡頭，曾多次批判地提到他理論中的缺陷，逐步地重新考察他對哲學、理論和實踐的關係、科學和意識形態的關係以及社會結構及其辯證法等一系列問題的理解。這些理解也跟同時間許多對他的批評意見在某種程度上意見類似。

不過這本集子絕對不會因為引起爭辯，而且阿圖塞自己也有所批評，因而失掉它的理論價值。這本書是研究馬克思如何走出費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)和黑格爾(Georg W. F. Hegel)思辨哲學的問題設定，通過改變組成成份以及通過思考這一新的組成成份的統一體和現實，成為面向現實的馬克思的一本絕佳的著作。馬克思的辯證法如何具有「特殊性」，本書是第一流的理論解說範本。尤其，我們在〈馬克思主義和人道主義〉一文中，可以看到阿圖塞後來闡明意識形態性質的張本。阿圖塞在那裡說道：「意識形態確實是一種展現體系，可是在絕大多數的情況下，這些展現跟『意識』是無關的：它們通常都是印象，偶而是概念，可是尤其是作為這樣的**結構**，而不是取道絕大多數人的『意識』，它們才硬扣在絕大多數人的身上。它們是被理解過的——接受下來的——承受著的文化客體，它們是通過讓人不注意的這一過程，在人的身上以產生作用的方式發揮影響力的。」「在意識形態裡頭，人事實上表現的不是他們跟自己存在情況的關係，而是他們履行他們和他們真實存在情況關係的**這種方式**：這既是以一種真實的關係，又是以一種『印象的』、『體驗過的』關係為前提的。那麼，意識形態就表現了人跟他們的『世界』之間的這一關係，也就是說，真實關係和他們跟他們真實存在情況之間的印象關係這一（多元決定的）統一體。在意識形態中，真實的關係不可避免地被覆蓋在印象關係裡

頭，即被覆蓋在表現一種**意志**（保守的、順從的、改良的或革命的）、一種希望或一種鄉愁，而不是描繪現實的一種關係裡頭。」這些論點簡直就是《列寧和哲學》中〈意識形態和意識形態的國家機器〉一文闡述意識形態問題的理論精華。

我們在這裡呈獻給讀者的論文集《保衛馬克思》，基本上是作者在一九六七年為英語世界的讀者選編、一九六九年由倫敦新左派書社（New Left Books）出版的集子。這些文章就如原來法文版所寫的那樣（在編選法文版時，阿圖塞刪掉了一些不妥當屬個人爭議的段落，補進一些詞語、箋註或少數幾頁的內容，訂正了一些引註的出處）一起編在這裡，沒有任何的修訂或者更動。作者在這個集子裡加上一篇〈致我的英語讀者〉，為英語世界的讀者說明了這些理論作品寫作的時代背景。而這本集子比現有的 Maspero 法文版略勝一籌的地方在於，在英譯者布魯斯特（Ben Bewster）為英語世界的讀者做了〈術語匯編〉後，作者又特別親自看過這一篇東西，做了訂正和重要的補充，「把在其他方面不可免有的、一九六九年的讀者們確實已經『掉下去過』的陷阱剷除了」。可以說，這本集子的英譯本功夫做得很細。這本《保衛馬克思》的集子早已有一九八四年中國大陸商務印書館出版的中文版譯本，不過非常遺憾，由於該版的譯本屬於內部發行的版本，在譯文中又有多處省略或誤譯之處，無法讓我們安然地在學術上應用。這次我們決心花時間重新以**英譯、阿圖塞審議過的版本**改譯，把一些翻譯上的缺點全部去掉。譯文方面也 and 原有「遠流出版公司」出版的相關書籍統一過來，並把語出馬克思、恩格斯、列寧、史大林和毛澤東等人著作的引句，悉數參照新出版和校正的全集版和選集版統一，把阿圖塞補充進去的語句特別對照原版本出處指出來，以方便讀者參

考、徵引。

這本中譯本是根據英國新左派書社一九七七年出版的《保衛馬克思》譯出的。〈致我的英語讀者〉一文是杜章智先生譯的，其餘的部份都是我譯的。最後並由我做過兩遍的核對和統一譯文的工作。本書的體例完全和一九七七年的英文版本保持一致，我們只在引註來源上做了一些修改；另外就是改正兩處有關馬克思著作寫作年代的筆誤。

最後，我們要感謝「遠流出版公司」負責人王榮文先生支持本書的出版，及各編輯們為本書出版的形式所投注下的心血。儘管譯文中免不了的舛誤是屬於譯者的，但是我們仍希望努力以比較精良的譯品來回報他們在出版工作上所做的奉獻。

陳璋津

一九九一年十二月

於木柵指南山麓







## 致我的英語讀者

我想簡單地就這本《保衛馬克思》的譯本向英語世界的讀者說幾句話，同時利用這本小冊子完成後所經歷過的這段時間，來捕捉跟它的哲學內容和意識形態的意義有關的某種「關聯性」。

《保衛馬克思》一九六五年在法國出版。不過只有它的〈導論：今天〉日期署的是這一年。所有其他的篇章都是以論文的形式在稍早以前（在一九六〇年和一九六四年之間）發表於法國共產黨的刊物上面❶。這些文章就像原來所寫的那樣一起編在這裡，沒有任何的修訂或者更動。

要理解這些文章，要對它們做出評斷，重要的是要瞭解它們是怎麼在一個特定的意識形態和理論的場合由一個共產黨的哲學家思考的、撰寫的和發表的❷。所以必須把這些作品像當初發表的樣子那樣看待。它們是一些哲學性的論著、長時期研究的初期階段，是顯然需要修訂的若干初步成果；這些研究有關馬克思所建立的科學和哲學原理的特殊性質。可是，這些哲學性的論著不是從一個單單是有學問的人或思辨的研究那裡引伸發揮得出來的。它們同時也是在一定場合中的介入。

## —

像〈導論〉所說明的，這種場合首先是法國的理論和意識形態的場合，更尤其是法共和法國哲學目前的這個場合。但這種特殊的法國場合，同樣也就是國際共產主義運動目前的意識形態和理論場合。

當然，你們即將讀到的這些論著跟這種場合的**政治**因素（各國共產黨的政策、國際共運的分裂）無關。它們所討論的是呈現在這種場合裡的和由這種場合所產生的一些意識形態和理論問題。從某些方面來說，這些問題是新的問題；從另一些方面來說，它們讓我們回想起長期以來就是工人運動史特性的這些辯論來。

考察這種場合的**最近**一些因素，就會發現，從史大林(Josef Stalin)過世以來，國際共運一直是處在受兩大事件支配的場合裡，這兩大事件就是蘇共「二十大」對於「個人崇拜」的批判，和中國共產黨與蘇聯共產黨之間發生的分裂。

譴責「個人崇拜」、這種譴責的突發情況和它所採取的形式，不僅在政治領域而且也在意識形態領域有其深刻的反響。以下我只想討論共產黨知識份子的意識形態反應。

對史大林的「教條主義」進行批判，一般都被共產黨的知識份子在記憶裡當作是一種「解放」。這種「解放」產生了深刻的意識形態反動，它在傾向上是「自由的」和「倫理的」，這種「解放」同時把「自由」、「人」、「人類自身」和「異化」等老舊的哲學論點又再挖掘了出來。這種意識形態傾向到確實包含有一切人、其異化和解放哲學論證的馬克思早期作品尋找理論的證明。這些情況很弔詭地又在馬克思主

義哲學裡頭扭轉了形勢。從一九三〇年代以來，馬克思的早期作品曾經是小資產階級知識份子向馬克思主義進行鬥爭的一匹戰馬；但這批作品先是漸漸地，後來是大量地被開始拿來作為對馬克思主義進行新「解釋」之用。這種馬克思主義的新「解釋」，今天正被許多由於「二十大」而從史大林主義的教條主義「解放」出來的共產黨知識份子公開地加以闡揚。「馬克思主義的人道主義」的論點和關於馬克思著作的「人道主義」解釋本身，使最近的馬克思主義哲學漸漸地而且無法抗拒地受到它的影響，甚至在蘇聯和西方共產黨內部也是如此。

如果這種尤其是成為共產黨知識份子特色的意識形態反動，不管遇到了什麼樣的抵制，它都還能夠有這種發展，那麼這是因為它得到蘇聯共產黨和西方共產黨所提出的某種政治口號直接或間接的支持。例如，一方面，蘇共的「二十二大」宣稱，隨著階級鬥爭的消失，蘇聯已經「揚棄」了無產階級專政；蘇聯不再是個階級的國家，而是「全民國家」；而且蘇聯已經進行由「人道主義」口號「一切爲了人」作指導的「共產主義建設」。另一方面，例如，西歐的共產黨已經追求由某種跟反響有關的口號作指導的與社會黨人、民主黨人和天主教人士聯合的政策。在這種政策裡頭，政策重點是放在「和平過渡到社會主義」、「馬克思主義」或「社會主義的人道主義」、「對話」等上面。

在這些特定的環境下已經發展起來的關於馬克思主義理論的「人道主義」解釋，展現了一種可以跟剛剛過去的那段時期（一九三〇年和一九五六年之間的這段時期）相比擬的新的現象。可是它們在工人運動史上有許多歷史的先例。馬克思、恩格斯和列寧(Vladimir Lenin)（只提他們）曾對威脅到馬克思主義理論的那類唯心主義、人道主義的意識形態解釋展開過無止境的鬥爭。在這裡，回想一下馬克

思跟費爾巴哈的人道主義決裂、恩格斯跟杜林(Eugen Dühring)的鬥爭、列寧長期和俄國民粹派(Populists)的爭論等等，這樣就夠了。這整個過去、這整個遺產，顯然都是目前國際共運理論和意識形態場合的一部份。

要回頭談這種場合最近的一些方面，我應該補充下面的說明。

在題目名稱爲〈馬克思主義和人道主義〉(*Marxism and Humanism*)日期署的是一九六三年的這篇作品裡頭，我已經把關於馬克思主義或社會主義「人道主義」的論點目前的這種泛濫情況解釋成一種**意識形態**的現象。我決不是要譴責作爲一種社會現實的意識形態：就像馬克思所言，正是在意識形態裡頭，人們才「意識」到自己的階級衝突，「鬥爭到底」；正是在意識形態的宗教、倫理、法律和政治等等的形式中，意識形態才成爲一種客觀的社會現實；意識形態鬥爭是階級鬥爭有機組成的一部份。另一方面，我批評總是對科學的知識構成一種威脅或一種障礙的意識形態的**理論**作用。我也指出，關於「馬克思主義的人道主義」這種論點的泛濫以及它們對馬克思主義理論的侵害，應該把它解釋成可能是具有雙重無能和雙重危險的一種歷史象徵。一種是不能思考馬克思主義理論特性的無能，以及跟它有關聯的，把馬克思主義理論跟馬克思主義以前的意識形態解釋混淆在一起的修正主義的危險。另一種是對解決「二十大」以來這種場合所提出來的現實（基本上是**政治的和經濟的**）問題無能爲力，以及用某種純粹是**意識形態**公式的虛假「解決」來掩飾這些問題的危險。

你們即將讀到的作品正是在這種場合裡頭思考的和發表的。要充分地評估它們的性質和作用，就必須把它們跟這種場合聯繫起來：它們是一些**哲學性的**論著，含有作為其對象的理論研究和作為其目標、反應目前理論意識形態場合危險傾向的這種場合的介入。

我想非常概略地說，這些理論作品包含有一種雙重的介入，或者假如你喜歡的話也可以說，它們是在兩條戰線上進行了「介入」，以列寧精彩絕倫的說法來說，它們為的是要在一方面是馬克思主義理論，另一方面是與馬克思主義無關的意識形態傾向之間「劃清界線」。

**第一種介入**的目標是要在馬克思主義理論和使它妥協或威脅到它的哲學（和政治）主觀主義形式（尤其是**經驗主義**及其古典的和現代的變種——實用主義、唯意志論、歷史主義等等）之間「劃清界線」。這第一種介入的重要環節是：承認馬克思主義**理論**在革命階級鬥爭中的重要性、區分不同的實踐、說明「理論實踐」的特性、初步研究馬克思主義理論的革命特性（一種在唯心辯證法和唯物辯證法之間所做的全面劃分）等等。

這第一種介入主要是擺在馬克思和黑格爾之間的對立這個領域。

**第二種介入**的目標是要在一方面是馬克思主義歷史科學和馬克思主義哲學的**真正理論基礎**，另一方面是當代把馬克思主義解釋成為「人的哲學」或「人道主義」所仰賴的馬克思主義以前的唯心主義觀念之間「劃清界線」。這第二種介入的主要環節是：說明在馬克思的思想史裡頭的「認識論上的斷裂」（epistemological break）、早期著作的意識形態「問題設定」（problematic）和《資本論》（*Capital*）的科學「問題設定」之間的基本差異；初步研究馬克思理論發現的特性等等。

這第二種介入主要是擺在馬克思早期著作和《資本論》之間的對

立這個領域。

在論證、作品分析和理論討論的細節背後，這兩種介入顯示一個主要的對立：這種對立就是把科學從意識形態分開來的一種對立，或者更精確地說，就是把在自我建構過程中的新科學跟占據創立自己的這個「領域」而未成為科學的**理論**意識形態分開來的一種對立。這是重要的一點；我們在科學與意識形態的對立中所討論的，涉及到科學與**理論**的意識形態之間這種「斷裂」的關係。在後者裡頭，提供知識的這個對象是科學成立之前的「思維」。這種「斷裂」並不觸動諸意識形態（宗教、倫理、法律和政治意識形態等等）占據的客觀社會領域。在非理論意識形態的這個領域，也一樣有「決裂」和「斷裂」，不過它們是**政治的**（政治實踐、偉大的革命事件的結果），不是「認識論上的」「決裂」和「斷裂」。

科學和意識形態的這種對立以及有助於我們思考其歷史性質的「認識論上的斷裂」的觀念，涉及到雖然總是在這些分析的背景中出現可是不曾明顯闡述過的一種論點，這種論點就是：馬克思的發現，在其性質上和效果上，是一種史無前例的科學發現。

確實，根據馬克思主義的經典作品所經常重申的傳統，我們可以說，馬克思建立了一種新的科學：「社會形態」史的科學。要說得更精確一點，我應該說，馬克思為科學的知識「開拓」了一個新「大陸」，即**歷史學**的新大陸，正像泰勒斯(Thales)為科學的知識開拓數學的「大陸」和伽利略(Galileo Galili)為科學知識開拓了物理性質的「大陸」一樣。

我還應該補充說，正像泰勒斯的數學基礎「使得」柏拉圖(Plato)的哲學「得以」誕生，伽利略的物理學基礎「使得」笛卡兒(Rene



Descartes)的哲學等等「得以」誕生一樣，所以馬克思的歷史科學的基礎也「使得」新的、理論上的和實踐上的革命哲學即馬克思主義的哲學或辯證唯物主義「得以」誕生。從其理論闡述的立場來看，以歷史和政治的理由，而且同時也以理論的理由，可以解釋為什麼這種史無前例的哲學會仍然落後在馬克思主義的歷史科學（歷史唯物主義）之後。這些理由就是：偉大的哲學革命總是以「活躍」在它們裡頭的偉大的科學革命為先導，而且總是由偉大的科學革命「長期孕育著」。不過在偉大的哲學革命能夠取得明顯、合適的形式之前，還是需要長時期的理論勞動和長時期的醞釀。假如在你們即將讀到的作品裡頭重點是放在馬克思主義的哲學，那麼這是要評估它的現實性和它存在的權利，不過這也是要評估它為何姍姍來遲，開始為它準備一種稍為適合它的性質的理論存在形式。

### 三

自然，這些作品不僅有錯誤和不正確的地方，也有沈默或欲語還休的地方，而且有時候這種情況還極為明顯。用一下子不可能把所有的東西都說出來的這個理由，或者用場合的急迫性這個理由，都無法完全解釋這一切的沈默和它們的後果。事實上，要妥當地討論某些問題，我的知識訓練不足，有些困難的地方我並不瞭解；因此在我的文章中，我不考慮那些我應該考慮的若干重要問題和現實。作為對我自己的一種「自我批評」，我想指出兩個特別重要的地方。

如果我的確強調理論對革命實踐極為必要，因此譴責了所有各種形式的經驗主義，那麼我是沒有討論在馬克思列寧主義傳統中扮演如

此重要角色的「理論和實踐統一」的這個問題。無疑我的確提到理論和實踐在「理論實踐」中的統一，但是我沒有深入到**政治實踐**裡頭的理論和實踐的統一這個問題。讓我們說得正確一點，我是沒有考察這種統一歷史存在的一般形式：即馬克思主義理論和**工人運動**的「結合」。我沒有考察這種「結合」的**具體存在形式**（階級鬥爭的組織——工會、政黨、這些組織指導階級鬥爭的手段和方法等等）。我沒有明確的指出馬克思主義理論在這些具體存在的形式中的作用、地位和角色：在政治實踐的發展中，馬克思主義理論在那裡介入了，又怎麼介入的；在馬克思主義理論的發展中，政治實踐在那裡介入了，又怎麼介入的。

我從經驗中學到，我在這些問題上的沈默就某種（理論主義）對我的論著所做的「解讀」來說，不是沒有影響的。

同樣的，假如我的確堅持馬克思的發現在理論上的革命性質，並且指出馬克思建立了一種新的科學和新的哲學的話，那麼我是沒把使哲學和科學有別的不同處說清楚，可是這種不同處極為重要。我沒有說明作為跟科學有別、構成**哲學本身**的東西究竟是什麼；就是說，我沒有說明作為一種**理論學科**的每種哲學，甚至在哲學的**理論存在形式**和迫切需求範圍內的每種哲學，跟**政治**的有機關係是什麼。我沒有指出，在馬克思主義哲學裡頭，和一種**實用主義**關係無關的這種關係的性質。所以，我的確沒在這方面把馬克思主義哲學和早期哲學區別開來的東西說得足夠清楚。

我從經驗中學到，我在這些問題上欲語還休就某種（實證主義）對我的論著所做的「解讀」來說，不是沒有影響的。

我打算在後頭的研究中，回來談這兩個從理論和實踐的觀點看來有密切關聯的重要問題。

一九六七年十月

- 
- ①討論貝爾多拉西(Carlo Bertolazzi)和布萊希特(Bertolt Brecht)的這篇文章除外；這篇文章是發表在天主教的刊物《精神》(*Esprit*)上面。
  - ②關於所使用的術語的說明，請參考本書〈術語匯編〉。





## 說 明

〈費爾巴哈的「哲學宣言」〉 (*Feuerbach's Philosophical Manifestoes*) 首次發表於《新評論》 (*La Nouvelle Critique*) (December 1960)。

〈論青年馬克思〉：理論問題〉 (*On the Young Marx: Theoretical Questions*) 首次發表於《思想》 (*La Pensée*) (March-April 1961)。

〈矛盾和多元決定〉 (*Contradiction and Overdetermination*) 首次發表於《思想》 (December 1962)。這裡的附錄是首次發表。

〈關於一部唯物主義戲劇的箋註〉 (*Notes on a Materialist Theatre*) (即 〈「皮科羅劇團」：貝爾多拉西和布萊希特〉) (*The 'Piccolo Teatro': Bertolazzi and Brecht*) 首次發表於《精神》 (*Esprit*) (December 1962)。

〈馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》〉 (*The 1844 Manuscripts*) 首次發表於《思想》 (February 1963)。

〈論唯物辯證法〉 (*On the Materialist Dialectic*) 首次發表於《思想》 (August 1963)。

〈馬克思主義和人道主義〉 (*Marxism and Humanism*) 首次發表於《實用經濟科學學院學報》 (*Cahiers de l'I.S.E.A.*) (June 1964)。

〈關於「現實的人道主義」的補充箋註〉 (*A Complementary Note on "Real Humanism"*) 首次發表於《新評論》 (March 1965)。

我想向所有那些雜誌的主編們表達謝意，非常謝謝他們讓我把這些作品蒐集在一起，編成了這本書。



## 導論：今天

### 一

我不揣淺陋，把過去四年來在不同雜誌上發表的這些短篇筆記匯編成冊發表出來。我所以會這樣做，首先一個非常實際的理由就是：其中有些文章現在已經找不到了。如果說這些短篇筆記不很成熟、不完善，可是還是有意義，那麼就應該把它們匯編成冊發表出來；這是我發表這些筆記的第二個理由。最後，我必須把它們像它們原來是一種特定的**歷史**文件那樣呈現給讀者。

所有的這些篇章幾乎都是從某種場合裡，如評論一本書、對批評或反對意見進行答辯或者分析戲劇作品等等產生出來的。它們都標明了寫作的日期，甚至有跟文章不一致的地方，這些我決定不予更動。我刪掉了一些不妥當屬個人爭議的段落；我補進當時或是爲了不致傷害抱有一定偏見的人的感情，或是爲了使我的鋪述不致於過於冗長而忍痛刪除的少數一些詞語、箋註或少數幾頁的內容；我也訂正了一些引註的出處。

雖然每一篇都是特殊場合的產物，但這些篇章也還都是同一個時

代和同一段歷史的產物。它們都以自己的方式，證明我們這一代想按馬克思的思想思考的所有哲學家都經歷過的獨特經驗：如果我們想從歷史推我們走進的理論死巷中逃脫出來，就一定要**研究馬克思的哲學思想**。

歷史用人民陣線和西班牙內戰攫取了我們的青春，在世界大戰本身中把可怕事跡的教誨烙印在我們的腦海裡。正當我們跨進這個世界時，它讓我們出奇不意地束手就擒，並把我們這批資產階級或小資產階級出身的初生之犢改造成懂得有階級、階級鬥爭及其目標存在的成年人。從歷史強行推到我們面前的證據中我們取得了唯一可能的結論，加入了工人階級的政治組織，即共產黨。

大戰剛剛過去。我們被無情地拋進黨的大規模政治和意識形態鬥爭中：我們必須配合我們的選擇，承擔後果。

在我們的政治記憶裡，這段時期還是大罷工和示威、〈斯德哥爾摩宣言〉(Stockholm Appeal)與和平運動的時期。即一個抵抗運動喚起的巨大希望漸漸落空，長期和艱苦的鬥爭開始，在這場鬥爭中無數人的雙手打算把大災難的陰影推回到冷戰層次的時代。在我們的哲學記憶裡，它還是知識份子全副武裝把錯誤從錯誤的隱密處找出來，我們這批哲學家不寫我們自己的著作，卻用所有的著作來理解政治，用一片單薄的刀片切割這個世界，並且以無情的階級劃分來切割藝術、文學、哲學和科學的時期。也就是說，它是一段用簡單的措辭、空虛中飄搖的旗幟「資產階級的科學，無產階級的科學」諷刺地概括的時期。

爲使事實上受李森科(Tofim D. Lysenko)的「生物學」危害的馬克思主義免受資產階級惡毒的摧殘，有些領導人又重新把這個曾是波格丹諾夫(Alexander A. Bogdanov)和「無產階級文化派」(Prolet-



kult)口號的老舊的「左派」公式提出來。一旦提出來，它就宰制了一切。在它的專橫路線的統治下，這時被看作是哲學的東西只能在評論和沈默、信仰（不管是受到灌輸或者被迫）和無言以對窘困不安之間選擇。很詭異的是，這個有些領導人不是別人，他就是史大林。史大林的會傳染的、無情的政治體制和思想引起了這種錯亂，也是史大林才使得這種錯亂回歸到稍稍理性的地步。我們讀一下他在不到幾頁的字裡行間譴責那些努力想證明語言是上層建築的人的狂熱，可以看到使用階級的標準是有限制的，我們必須把科學（馬克思思想的每一頁內容所要求的一種地位）看成只是意識形態當中先產生的東西。我們必須放棄，而且在這種近乎混亂的狀態下恢復一些基本原則。

我寫這幾行字是為我自己和以一名共產黨人的名義寫的，研究我們的過去只是為了有助於說明現在，有這個現在那麼就可以揭示我們的未來。

既不是因為辛酸痛苦也不是因為懷念過去才使我回想起這段插曲，我希望通過想要超越這段插曲的一個評斷來承認這段插曲。我們是處在狂熱和信賴的時代；我們是活在敵人絕不寬恕、公然侮罵的語言支持著敵人的時候。可是這並沒有保護我們使我們不必長期因為迂迴而仍然迷迷糊糊，這種迂迴是我們某些領導人不阻擋我們讓我們不要滑進去的理論上的「左派思想」的斜坡，反而積極領導我們走進去的，沒有任何其他的人表示禁止他們的意思，或者給我們任何的警告或勸告。所以我們白白把我們一生大好的時光耗在宣傳鼓動上面，這段時光本來我們可以好好地拿來用在保護我們知的權利和義務，用在研究生產本身。因為我們甚至都沒利用這段時間，因此我們完全不知道波格丹諾夫和「無產階級文化派」，也完全不知道列寧對政治上的和

理論上的左派所進行的歷史鬥爭；在我們非常熱中地陶醉在把我們自己熾烈的熱情重新顯現在馬克思早期著作的意識形態光輝裡時，我們甚至都沒深入地熟悉過他的成熟期作品。但我們前輩們的情況怎麼樣呢？那些有責任向我們指引道路的人，他們怎麼也會生活在同樣的無知當中呢？在這麼多的試煉和鬥爭中產生出來的這種長期的理論傳統，經過這麼多偉大作品的證言表彰，對他們來說怎麼都變成了可以把它給丟掉的東西了呢？

這樣我們可以瞭解到，在占統治地位的教條主義保護下，第二種消極的、法國這時的傳統已經凌越了第一種傳統，這第二種傳統，或者說得更正確一點，我們可以仿效海涅(Heinrich Heine)的「德國的貧困」來稱呼我們的「法國的貧困」的這個傳統，就是：法國工人運動史一直都深深地缺乏任何真正的理論文化。法國黨以一種激進宣言的形式利用這兩種科學的一般理論，可能已經可以獲得它目前的地位，可能已經也可以使它無可置疑的政治勇氣通過試煉、取得證明。不過這也表示它是靠那些它從法國整個工人運動的過去繼承過來的貧乏的理論準備硬撐著。事實上，除了馬克思喜歡提到的空想社會主義者聖西門(Claude Henre de Rouvroy Saint-Simon)和傅立葉(Charles Fourier)以外，普魯東(Pierre Joseph Proudhon)，他完全不是馬克思主義者，饒勒斯(Jean Jaurès)，他是馬克思主義者，不過只有一點點是，那我們的理論家在那裡呢？在德國有馬克思、恩格斯和早年的考茨基(Karl Kautsky)；在波蘭有羅莎·盧森堡(Rosa Luxemburg)；俄國有普列漢諾夫(Georgy Plekhanov)和列寧；在義大利有能跟恩格斯對等通信的拉布里奧拉(Arturo Labriola)(當時我們有索列爾 Georges Sorel!)，接著是葛蘭西(Antonio Gramsci)。誰是我

們的理論家呢？蓋得(Jules Guesde)嗎？拉法格(Paul Lafargue)嗎？

要說明跟其他傳統的豐富性比較之下這麼顯著的這種貧困，有必要進行整個理論的分析。我們不要求作這種分析，但至少可以確定一些參考要點。沒有知識工作者的努力，就沒有十九世紀和二十世紀初期工人運動（在歷史或哲學上）的理論傳統。歷史唯物主義和辯證唯物主義的創立者是知識份子（馬克思和恩格斯），他們的理論是通過知識份子（考茨基、普列漢諾夫、拉布里奧拉、羅莎·盧森堡、列寧、葛蘭西）來發展的。無論在開始或長久以後，無論在現在或者未來，這都不會改變；能改變的和將改變的東西是知識份子工作者的階級出身，而不是他們作為知識份子的性格特徵①。會如此有一些主要的原因，這些原因列寧繼考茨基之後給我們作了說明：一方面，工人的「自發」的意識形態如果任其發展，只能產生空想的社會主義、工團主義、無政府主義和無政府的辛迪加主義(anarcho-syndicalism)；另一方面，馬克思主義的社會主義是以史無前例的政治和科學的建立與發展這種巨大的理論勞動為先決要件，因此馬克思主義的社會主義只能是具有高深的歷史、科學和哲學造詣的人的工作，也就是只能是非常高品質的知識份子的工作。這種知識份子出現在德國、俄國、波蘭和義大利，他們或是建立了馬克思主義的理論，他們或是成為馬克思主義理論的大師，這就不是一件孤立的偶發事件；在這些國家裡所具有的社會、政治、宗教、意識形態和道德的條件，很容易就把他們的知識份子的任何活動都否定掉，統治階級（以階級利益結合和團結起來並得到教會支持的貴族與資產階級）一般只能夠提供給他們弄臣的工作。在這些條件下，知識份子就只能夠在唯一的革命階級即工人階級這邊

來尋求他們的自由和前途。在法國則相反，資產階級過去曾經是革命家，它長久以來就能夠把知識份子吸收到它的革命行列裡，並且在奪取政權和鞏固政權以後使整個知識份子站到它這一邊來。法國的資產階級成功地進行了一次完全的、確實的革命，把封建主階級從政治的舞台驅除出去（一七八九年、一八三〇年、一八四八年），在革命過程本身中它獲得自己指揮全國統一的保證，它打敗過教會，然後又收容教會，但只是爲了在適當時機和教會分離，用自由、平等的口號掩護自己。它過去既能夠利用它具有實力的地位也能夠利用它以往的聲望，給知識份子一個足夠的空間和寬敞的前途、非常體面的職務、夠大的自由和幻想的幅度，以便在它的權限之內來管理他們，把他們放在其意識形態的控制之下。除了少數重要者外（他們正是例外），法國知識份子接受這種情況，不感覺有站在工人階級這邊來追求他們的解脫的這一迫切需要；而且當他們確實投靠工人階級的時候，他們也不能夠完全拋棄他們所浸淫的並且在他們的唯心主義、改良主義（饒勒斯）或在他們的實證主義裡殘留的資產階級的意識形態。法國黨爲減少並消弭以反射方式進行思考的「**工運中心論者**」對於知識份子的不信賴（它本身就是一直受到欺瞞的一種長期歷史經驗的表現），不得不投入長期、無畏的鬥爭，這也就不是偶然。因此，正是這種資產階級宰制的形式本身，長期來使法國的工人運動失去了形成真正**理論**傳統必不可少的知識份子。

我是不是需要補充另外一個民族性的理由呢？以下就是一七八九年革命以後一百三十年當中法國哲學的這段可憐的歷史：從德比朗（Maine de Biran）和庫辛（Victor Cousin）到柏格森（Henri Bergson），它的唯靈論者堅持反動，而不只是保守主義；它輕視歷史、輕

視人民；它跟宗教有深刻的但是目光狹窄的結合；它無情地敵視它所生產唯一值得重視的才子孔德(Auguste Comte)；它驚人的無知且又沒有文化。過去三十年事情已經有另外的轉機。不過官方哲學的愚昧這個長達一世紀的重擔，在粉碎工人運動本身的理論時也起過重大的作用。

法國黨是誕生在這種理論的真空中，但儘管有這種真空，它還是盡其可能填補這個現有的空白，從我們唯一真正的民族傳統，即馬克思曾無比敬重的**政治傳統**，汲取養料，成長起來。不管它本身怎樣，它有這種**政治**的優越處，也有若干未能估量理論角色的地方，特別是跟政治和經濟理論相對立的**哲學理論**。縱然它本身能夠團結若干的知識份子，尤其是偉大的作家、小說家、詩人和畫家、偉大的自然科學家以及一些第一流的歷史家與精神分析學家——而他們主要是為政治理由來的，它也很少吸引**哲學**造詣高深的人來瞭解，馬克思主義不應該只是一種政治學說、分析和行動的「方法」，它更應該是不僅對於社會科學的發展而且也對於自然科學和哲學的發展必不可少的**基礎研究的理論領域**。法國黨在這些條件當中誕生，在這些條件當中成長：沒有民族的**理論傳統**這種傳承和支助，這是它的命運，因此在這一點上免不了的結果是它不具有能夠產生大師的理論學派。

這是我們必須記得要說明清楚的現實，而且全部要靠我們自己。要靠我們自己是因為在我們當中確實沒有偉大的馬克思主義哲學大師來引導我們前進。假如波利采爾(Georges Politzer)沒有為了緊急的經濟任務而犧牲他有的偉大的哲學成就，或許他可以變成大師；但波利采爾留給我們的，只是在他的《心理學基礎批判》(*Critique des Fondements de la Psychologie*)裡頭的那些謬誤的才華。他被納粹暗

殺身亡。我們失掉了大師。在法國並不缺乏志願的人物，也不缺少教養良好的才子、學者、文人和許多的另外的一些人。可是我的意思是說，從我們自己的歷史中產生，可以接近我們、親近我們的馬克思主義哲學的大師。這最後一個條件不是一個多餘的細節。因為我們從我們民族的歷史繼承來的，不僅是理論的真空，而且也是一種可怕的哲學和文化的偏狹觀念（我們的沙文主義形式），我們不讀外文，多少也忽略了所有被認為是發生在超出山界、河域或海疆以外的東西。在法國研究和評論馬克思的著作，長期來都是少數勇敢的和堅毅的德國文化專家的工作，這是偶然嗎？是不是唯一適合向國外誇耀的名字，就只是法國的學問裡不知道、曾經花了許多年鉅細靡遺地研究左派新黑格爾主義運動和青年馬克思的一個非常孤寂的名字：科爾紐（Auguste Cornu）呢？

這些反省說明了我們的困境，但它們並沒有清除掉這種困境。因為有史大林，我們感受到第一種衝擊，即使這種震撼是在他要負主要責任的這個罪孽裡頭感覺到的。史大林過世引發了第二種衝擊——他的死亡和蘇共「二十大」。但是同時生活也在我們當中完成它的作用。

沒有一種政治組織也沒有一個真正的理論文化能在一夜之間或者由一紙簡單的命令就產生出來。在大戰中和大戰後成年的這麼多青年哲學家，被繁重的政治工作整垮了，他們抽不出時間來從事科學工作！這時加入黨的小資產階級出身的知識份子覺得，他們必須以純粹的活動（如果不是政治的活動的話）來支付他們以為他們因為不屬於無產者而積欠的印象上的債務。這也是我們社會史的特性。沙特（Jean-Paul Sartre）用他自己的方式，就這一歷史的洗禮為我們提供一個誠實的見證：我們都是他那一類人；我們年輕的同志看來免除了這筆或

許他們是以某種其他的方式支付的債務，無疑這是近年來的一個收穫。從哲學上來說，我們本身已經犧牲了，而且是只犧牲在政治和意識形態鬥爭上面，這意味著我們這一代在它的知識和科學工作上面是犧牲掉了。若干科學家，偶而甚至有少數的歷史學家和為數不多的文學人物，毫髮未損地脫險或僅有些微的損傷。哲學家則沒有出路。如果他談或寫黨要的哲學，那麼他就受到限制，只能做做評論或按他自己使用著名引言的方式表現一點作者特有的風格。我們在我們的同行中沒有聽眾。我們的敵人當著我們的面指責我們說，我們只是群政客；我們最開明的同事告訴我們，我們在判斷我們的作者之前應該先要研究他們，在提出我們的原則和應用我們的原則之前先要客觀地證明它們。有些馬克思主義的哲學家為迫使反對他們最有力的人注意他們，甘冒有天弄假成真的危險，淪落到**把自己裝扮起來**的地步，而且用一種自然的動作，不隱瞞陰謀詭計——把馬克思裝扮成胡塞爾(Edmund Husserl)、黑格爾、倫理的和人道主義的青年馬克思。這沒有誇大，都只是事實。今天我們還仍然感受到這些影響。我們在政治上和哲學上都確信，我們在這個世界已經取得了唯一堅實的基礎，不過在我們還不能夠說明它的存在或者哲學上的可靠程度時，沒有其他的人可以看到我們腳下任何堅實的基礎的——我們有的只是信念而已。我現在不是在討論馬克思主義的傳播（它很幸運地能夠從哲學以外的別的其他領域傳播開來）；我現在討論的是馬克思主義哲學本身的這種荒謬地岌岌可危的存在。我們以為我們知道所有可能存在的哲學的原則和所有哲學意識形態的不可能存在的原則，但是關於我們信念無可爭議的性質，我們卻提不出一個客觀的和公開的證明。

一旦知道教條主義的研究內容貧乏，我們就只有一條路可以走，

那就是接受我們已經陷入要自己努力真正掌握我們的哲學的這種令人難受的局面：那就是要把哲學本身當作是一種**不可能存在的東西**。因此，我們受到馬克思早期著作（一八四〇年～一八四五年）和他認識論上的斷裂（一八四五年）的一些莫測高深、條理清晰的作品所鼓舞，接受了「**哲學的終結**」這種強烈的、微妙的誘惑。我們當中那些最富戰鬥精神和心胸最為寬大的人，傾向於把「**哲學的終結**」解釋成哲學的實現，在行動中、哲學的政治實現和無產階級完成任務中慶賀哲學的死亡，毫無保留地支持用理論上含糊不清的詞語，把改造世界跟解釋世界對立起來的那條論費爾巴哈的著名論綱。從這裡到理論上的實用主義過去只有一小步之差，而且也**總是只有一小步之差**。其他比較有科學癖好的人，按照某些《德意志意識形態》（*The German Ideology*）裡頭的實證主義提法宣稱「**哲學的終結**」。在《德意志意識形態》裡頭，不再是無產階級或者革命行動負責哲學的實現和哲學的消亡，而是純粹的科學：馬克思不是也呼籲我們不要光談哲學，這是說，不要光做意識形態的白日夢，這樣我們才能繼續往前邁進研究現實本身嗎？從政治上來說，這兩種解讀法中的前者是絕大多數的那些哲學鬥士的解讀法，他們全心全意投入政治，使哲學成為他們行動的宗教；後者相反，是那些批評家的解讀法，他們希望科學的研究能夠填補教條的哲學的空洞宣言。可是這兩組人都跟政治相安無事，都以不良的哲學意識來報答政治：**實踐宗教的或是實證主義的哲學消亡不是真正哲學上的哲學的消亡**。

所以我們自己就歪曲了，給哲學一種配得上哲學的消亡：一種哲學上的死亡。在這裡，我們再度向更多的馬克思的作品和向其他的第三種解讀法求援。我們開始這樣假定：哲學的終結只能是**批判的**，就



像《資本論》的副標題講這本書是政治經濟學的批判一樣。重要的是要深入事物本身，跟哲學的意識形態斷絕關係，轉向現實世界的研究——但是（而且我們所希望的這點會使我們免除實證主義的掛慮）在轉而對抗意識形態時，我們看到它經常威脅到「對實際的事物進行理解」，即包圍科學，掩蓋了真正的性質。所以我們也把不斷批判地削弱意識形態幻想的思路這個任務交給了哲學，這樣一來，我們就使哲學成為完完全全的科學意識，就把它完全歸結為科學的學問和主體，不過我們只是按照其警覺的自覺，即能夠把那些環境削弱得不成樣子的那些環境的意識，把哲學轉用來對抗它的負面環境而已。因此，哲學確實是**終結了**，不過它仍然作為一種**短暫的**批判意識活下來，活的時間正好長得足夠使科學的實證本質在威脅它的意識形態上面具體化，而且在回到它原來位於其聯盟當中的位置前，剷除敵人的意識形態幻想。跟**短暫的**哲學存在同一的哲學批判的消亡，最後向我們宣告在模糊不清的**批判**行動中達到最高潮的哲學真正死亡的情形以及它應得的賞罰。那麼哲學除了在**承認現實中**，在回到現實、真實的**歷史**（人、他們的行動和他們的思想的本源）中，達到它批判的死亡的最高頂點外，別無其他的命運。哲學有要我們依靠自己重新回頭走青年馬克思批判的心路歷程的這個意思，即要我們突破把世界隱藏住讓我們看不見的層層幻想，最後抵達我們的出生地：歷史這塊大地，以便在這裡最後找到在**批判的永恆警覺**支配下由和諧一致的現實和科學所賦予的安息地。按照這種解讀法，就不再會有任何哲學史的問題；幻想已經消除，陰影已經撥去，怎麼還會有這樣的一種歷史呢？那唯一可能的歷史就是現實的歷史，這種歷史可能是在酣睡的人斷斷續續的夢境中出現的，可是從夢寄託在深處才取得夢的唯一連續性這些夢境，憑著

它們自己本身是永遠不可能構築歷史大陸的。馬克思自己在《德意志意識形態》裡這樣說：「哲學沒有歷史。」當你們讀到〈論青年馬克思〉這篇文章時，你們就能夠判斷，是不是就是正因為哲學並不是還有部份受到哲學的神秘願望所限制，哲學才在批判意識的生動死亡中達成其哲學的目的。

我回顧這些研究和這些選擇，不只因為它們本身含有我們歷史的踪跡，而且也因為史大林主義的教條主義的結束並沒有讓它們作為一種簡單的環境反映而完全消失：**它們還是我們的問題。**那些在任何的領域中都把我們一切的失望、我們一切的錯誤和我們一切的混亂以及史大林的罪孽和錯誤，統統推到史大林身上的人，很可能會狼狽不堪，因為他們必須承認，史大林主義的教條主義的結束並沒有以完整的方式把馬克思主義的哲學送還給我們。畢竟它永遠不可能解放超出已經**存在著**的東西，即使是從教條主義。教條主義的結束產生一種真正的研究上的自由，而且也讓某些人急急忙忙地要把哲學變成有關他們解放的感受和自由的滋味的一種意識形態評論。狂熱確實像石頭一樣下沈而消失了。教條主義的結束所還給我們的，是正確評估我們有什麼東西的權利，即讓我們講真話、公開思考並提出我們的問題，以嚴謹的方式來進行真正的研究。它使我們有可能部份地從我們理論的偏狹中解脫出來，自己承認並認識那些存在的人和那些確實在我們身外存在的人，而且當我們看身外的東西時，我們就能夠開始從外頭來看我們自己，知道我們對馬克思主義的認識和無知到底到達什麼樣的程度，因此開始認識到我們自己。教條主義的結束讓我們面對面地面對著這個現實：馬克思在建立他的歷史理論的這個行動中所建立的馬克思主

義哲學，還有很大部份的工作需要我們去做，因為一如列寧所說，馬克思主義哲學才剛奠定了基礎；我們在教條主義的黑夜中所爭辯的理論難題不全是人爲的難題，而絕大部份是因為馬克思主義哲學闡述的不夠精密；或者說得更精確一點，在我們所忍受的或堅持的僵硬的滑稽形式（包括這兩門科學理論上的荒唐情況）中，若干沒有解決過的問題確實以奇形怪狀和盲目的形式呈現著——最近重新發行的左派理論觀點（青年盧卡奇 Georg Lukács 和科西 Karl Korsch）的著作，就是這點的充分見證。而且最後假如馬克思主義的哲學要取得某種真實的存在或達成一點點理論上的一致性，今天我們的命運和我們的職責就是按照規定日期，把這些問題很坦然地提出來，並且面對這些問題。

## 二

對於你們將讀到的這些箋註所經歷的歷程，我想提供一些指引。

論青年馬克思的這一篇，依然陷入短暫的批判哲學的神話中。雖然如此，它還是包含了這種甚至是由於我們煎熬、失敗和軟弱無能因而無法自我壓抑地從內心深處迸發出來的重要問題：**什麼是馬克思主義的哲學呢？它有沒有任何理論上存在的權利呢？如果它確實在原則上存在着，那麼可以怎麼樣地說明它的特性呢？**這一重要的問題實際上是由另一表面上是歷史的不過其實是理論的問題所引發出來的，這個問題就是解讀和說明馬克思早期著作的問題。這些作品，這些我們多少本能地希望從中解讀出馬克思個人的哲學的公開性哲學作品，已經在各種場合被插上了各種旗號，看來有必要把這些著名的作品提出

來進行嚴謹的討論，這就不是偶然。馬克思主義哲學的問題和它跟馬克思早期著作的問題，意思必然是指馬克思跟他支持過的和跨越過的哲學（即黑格爾和費爾巴哈的哲學）這之間關係的問題，因此也是指他在哪裡跟他們有別的這個問題。

正是這種關於馬克思青年時期著作的研究，首先使我解讀費爾巴哈，並且發表馬克思最爲重要的從一八三九年在一八四五年這段時期的理論著作（請參考我在第四十三到五〇頁中的評論）。同樣的理由，很自然地使我開始根據黑格爾和馬克思各自的概念細節，來研究他們之間的哲學關係的性質。馬克思主義哲學的特殊差異問題，因此呈現了這種問題的形式：在馬克思的知識發展中，是否有指出一種新的哲學概念出現的**認識論上的斷裂**——還有這種斷裂**正確所在的**這個相關聯的問題。在由這種問題所限定的範圍內，馬克思早期著作的研究取得了一種決定性的理論重要性（這種斷裂是否存在？）和歷史的重要性（它所在的位置在哪裡？）。

當然，馬克思自己證實的而且在一八四五年把這種斷裂（「把我們從前的哲學信仰清算一下」）放在《德意志意識形態》的這種高度上的引述，只能夠把它當作是一種需要考察的聲明，而且證明它是對或是錯，不能把它當作是斷裂存在的一種證明和斷裂所在的一項說明。對這種聲明的身份加以考察要有一種理論和一種方法，即必須把能夠據以考察一般理論形態（哲學的意識形態和科學）**現實的馬克思主義理論概念**應用到馬克思自己的身上。沒有一種理論形態的歷史理論，就不可能把區分兩種不同理論形態的特殊差異性掌握住並且指出來。爲達到這一目的，我以爲有可能從馬丹(Jacques Martin)藉用「**問題設定**」(*problematic*)這個概念，來指出理論形態的特定統一體以及被認

定是這項特殊差異的所在位置，同時也可能從巴歇拉爾(Gaston Bachelard)藉用「**認識論上的斷裂**」這個概念，來指出在當時的理論問題設定中具有科學學科基礎的這種變動。必須加以構築的這些概念中的一項和所借來的另一個概念，並不完全意味著說不是武斷的就是跟馬克思格格不入的；相反的，我們能夠說，這兩種都是存在於馬克思的科學思想中而且也在馬克思的科學思想中活躍著；即使這種表現在實際的狀態中是最頻繁②。這兩種概念為我提供了理論上必要的最低限度的根據，使我可以對青年馬克思的理論轉變過程進行恰當的分析，並且讓我得出一些精確的結論。

讓我在這裡以非常精簡的方式把花了幾年的若干研究成果概括一下，而且我在這裡呈獻這些文章只是有關這些研究成果部份的見證。

(一)在馬克思的著作裡頭有一種明確的「**認識論上的斷裂**」，這種斷裂確實發生在馬克思自己指出來的那個地方，就是在一本他生前沒有發表、清算他以前的哲學(意識形態)信仰的這部著作裡：《德意志意識形態》。只有幾段句子長的《關於費爾巴哈的提綱》，劃出了這種斷裂的早期界線。在這個界線的範圍內，新的理論意識已經通過以以前的意識和以前的語言表現出來的辦法開始顯現出來，就是說，它作為一種**必然含糊不清的和不平衡的概念**已經開始顯現出來了。

(二)這種「**認識論上的斷裂**」同時涉及到**兩種性質截然不同的理論學科**。因為建立了歷史理論(歷史唯物主義)，馬克思同時既跟他以前的意識形態哲學決裂又建立了一門新的哲學(辯證唯物主義)。我是有意用傳統接受的術語(歷史唯物主義、辯證唯物主義)來指出在一次斷裂中的這兩種基礎。而且我還要指出這一特殊情況所隱含的兩種重要的問題。當然，如果說一種新哲學的誕生跟新科學的建立是同時，

而且這門科學又是歷史的科學，那麼就產生了一個關鍵性的理論問題：是什麼原則的必然性，使歷史科學理論的基礎竟然會在**實際上**包括著哲學上的一種理論的革命？同樣的情況也產生了一種相當實際的結果出來：在這門新哲學只是隱含在新科學裡頭時，新哲學也許受到誘惑**本身跟新科學混淆在一起**。一如我們已經說過的，《德意志意識形態》在把哲學歸結為科學微弱的陰影（即使不是把它給歸結為實證主義空泛的概括）時，肯定了這種混淆。這一實際的結果是馬克思主義哲學從它產生開始到今天為止輝煌的歷史的關鍵之一。

我在後面會考察這兩個問題。

(三)這一「認識論上的斷裂」把馬克思的思想劃分為兩段長的重要時期：一八四五年斷裂之前的「意識形態」時期和斷裂之後的科學時期。第二段時期本身又能劃分為兩個階段：馬克思理論的過渡階段和他理論的成熟階段。為簡化擺在我們面前的哲學和歷史工作，我想提出下列記載上述歷史分期的臨時性術語。

1.我提議用大家已經接受的這個提法：**馬克思的早期著作**，來標明這些早期的著作，這是說，馬克思從他的《博士論文》(*Doctoral Dissertation*)到《一八四四年經濟學哲學手稿》(*1844 Manuscripts*)和《神聖家族》(*The Holy Family*)這之間所寫的一切東西。

2.我提議用新的提法：**斷裂時的著作**，來標明這些一八四五年斷裂時的著作，這是說《關於費爾巴哈的提綱》和《德意志意識形態》。這兩本著作首次引進馬克思的新的問題設定，即使一般說來這是以部份否定而且非常具有爭議性和批判的形式引進來。

3.我提議用一種新的提法：**過渡時期的著作**，來標明一八四五年到一八五七年這段時期的著作。在還有可能指出一八四五年著作(《關

於費爾巴哈的提綱》和《德意志意識形態》)的關鍵日期，說明把意識形態的著作從科學的著作分開來的這一斷裂時，一定要記住，這種轉變不是馬上以**明確的**和**完美無缺的**形式，把它在歷史理論和哲學理論中開創的新的理論問題設定產生出來。實際上，《德意志意識形態》是一本針對馬克思所拒絕的各種不同的意識形態問題設定所做的評論，通常都是否定和批判的評論。在馬克思能夠產生、形成和建立一種概念術語，並把這些適合他革命理論構想的概念組織起來之前，是必須經過一段經年累月的**確實**研究和辛苦的工作。正是因為如此，我提議用**馬克思理論過渡時期的著作**這種提法，來標明一八四五年和《資本論》第一本草稿之間(大約是一八四五年到一八五七年)的這些著作，這是說《共產黨宣言》(*Communist Manifesto*)、《哲學的貧困》(*The Poverty of Philosophy*)、《工資、價格和利潤》(*Wages, Price and Profit*)等著作。

4. 最後我提議用**馬克思的成熟期著作**來標明所有一八五七年以後的著作。

這就使我們得出下列的分類：

一八四〇年到一八四四年：早期著作。

一八四五年：斷裂時的著作。

一八四五年到一八五七年：過渡時期的著作。

一八五七年到一八八三年：成熟期的著作。

(四)馬克思的早期著作(一八四〇年到一八四五年)這段時期，這是說，他的意識形態著作這段時期，本身能夠分兩個階段：

1. 他在《萊茵報》(*Die Rheinische Zeitung*) (一直到一八四二年止) 撰稿的自由理性主義的階段。

## 2. 一八四二年到一八四五年的共產主義的理性主義階段。

一如我論〈馬克思主義和人道主義〉這篇文章簡略提到過的，第一個階段著作的先決條件是康德(Immanuel Kant)－費希特(Johann G. Fichte)類型的問題設定。相反的，第二個階段著作的先決條件是以費爾巴哈的人本學的問題設定為根據的。黑格爾的問題設定影響到一部非常獨特的作品，這部作品以嚴謹的意義來說，是想把黑格爾的唯心主義「顛倒過來」，轉變成費爾巴哈虛假的唯物主義的一種嚴肅的嘗試：這部作品就是《一八四四年經濟學哲學手稿》。因此很奇怪的是，如果我們把還是學生時期的《博士論文》拿開，除了在他的意識形態哲學時期最後一部作品中之外，青年馬克思**嚴格說從來都不是一名黑格爾派**；說得更明確一點，他首先是一名康德－費希特派，然後是一名費爾巴哈派。所以青年馬克思是一名黑格爾派的這種論點儘管今天大家普遍都接受，可是從一般來說是一種神話。相反的，看來馬克思在青年時期這唯一的一次仰賴黑格爾，在他同他「從前的哲學信仰」決裂的前夕，才產生出清算他「瘋狂」的意識所不可少的、奇蹟般的「發洩」。一直到這時候為止，他總是跟黑格爾保持距離，爲了要理解馬克思從他的**黑格爾派的大學研究**走向康德、費希特的問題設定，因此走向費爾巴哈的問題設定，我們必須瞭解馬克思絕不是越來越靠近黑格爾，他是**越來離他越遠**。倚靠費希特和康德的幫助，他往前回溯到十八世紀末期。然後靠費爾巴哈的幫助，他退到這世紀理論歷史的中心點，因爲費爾巴哈本身可以說是代表著「理想」的十八世紀的哲學家、感覺論的唯物主義和倫理／歷史的唯心主義的綜合品、狄德羅(Denis Diderot)和盧梭(Jean-Jacques Rousseau)的現實結合。我們很難不這樣推測：在這費爾巴哈和黑格爾的天才綜合（即在



《一八四四年經濟學哲學手稿》中，馬克思突然並在最後完全回到黑格爾那裡去，或許根本就不會是結合一直到現在為止他常常還有的兩種理論場合極端的實體這一種爆炸性的試驗；這個特別嚴謹的和謹慎的試驗，這個曾經打算過的最為極端的「顛倒」黑格爾的試驗，或許根本就不會是馬克思在一本**他從來都沒有出版過**的作品中實際體驗過的並完成他自己轉變的那種方式。這種奇妙的轉變的邏輯觀念是因為《一八四四年經濟學哲學手稿》的特殊理論壓力而產生的，因為我們從前面知道這樣的弔詭：黎明前的作品從理論來說是離開即將破曉的白天最遠的作品。

(五)**斷裂時的著作**產生了一些微妙的解釋問題，會這樣正是因為它們在馬克思思想的理論形態中的位置所產生的作用。那些短暫的火花，即《關於費爾巴哈的提綱》，照亮了每一個靠近它們的哲學家，不過一如我們所知，火花耀眼但不能照明：在黑夜中沒有比找出劃破黑夜的火花的位置還要困難的事情了。有天我們必須說明，這十一條顯而易見容易使人誤解的論綱實際上是一些謎底。至於《德意志意識形態》，它確實向我們提出了一種處於與它過去決裂狀態中的思想，即玩著一種無情的遊戲，向所有它一切以前的理論前提進行致命的批評：主要是針對著費爾巴哈、黑格爾和一切形式的意識哲學與人本學的哲學。但是在對意識形態的錯誤進行質疑時如此堅定和明確的這一新思想，卻很難明確地界定自己。要跟理論的過去決裂，不是一下子就能夠辦到的：無論如何，詞語和概念是需要跟詞語和概念決裂的，在整個尋找新詞語的期間，總是舊的詞語就得擔負起決裂行爲的責任。《德意志意識形態》展現了重新徵召的概念後備品代替仍在訓練中的新概念先站好位置的這一個場面……，而且就像我們通過這些舊概念的意義來

判斷它們，**相信**這些概念的詞語一樣，我們很容易就誤入歧途走進實證主義的概念（一切哲學的終結）或者走進個人主義的人道主義概念（歷史的主體是「真實、具體的人」）。或者再說一遍，我們有可能就被**分工**的含混角色矇住了。因為在這本書裡，分工占著異化在馬克思青年時期的著作中所占著的那一個重要的地位，而且支配著整個**意識形態**理論和整個科學理論。這一切都是由於它靠近決裂邊緣才產生出來的，正是因為如此，只有《德意志意識形態》才需要我們絞盡腦汁把這些概念本身從特定概念的補充性理論**作用**裡面給區分開來。我以後還要講到這點。

（六）把斷裂的位置訂在一八四五年，不是沒有重要的理論後果的，這不僅關係到馬克思和費爾巴哈的關係，也關係到馬克思和黑格爾的關係。確實，一八四五年以後馬克思不是第一個就展開對於黑格爾的系統批判；從他青年時期的第二階段開始，就是在《黑格爾法哲學批判》（*Critique of Hegel's Philosophy of Right*）（一八四三年手稿）、《黑格爾法哲學批判導言》（*Introduction to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*）（一八四三年）、《一八四四年經濟學哲學手稿》和《神聖家族》，他已經這樣做了。可是他批判黑格爾所根據的**這些理論原則**，無非是費爾巴哈一再地提出來針對黑格爾所進行的那種絕妙批判的一種重複、說明或發揮和引伸。這是一種把黑格爾哲學當作是**思辨和抽象**的哲學來進行的一種批判，即這是一種訴諸於具體的唯物主義，反對抽象、思辨的一種批判。換句話說，它是這樣的一種批判：它本身希望解脫唯心主義的問題設定，不過它仍是唯心主義問題設定的俘虜。因此它是這樣的一種批判，按理說是屬於馬克思在一八四五年跟它決裂的那種問題設定。

在研究馬克思主義哲學中和在馬克思主義哲學的定義中可以看出來，我們不應把馬克思對黑格爾的批判跟費爾巴哈對黑格爾的批判混淆在一塊，即使馬克思以他的名義開始進行批判。有關馬克思在一八四三年的著作中的批判是不是馬克思主義（事實上是徹頭徹尾的費爾巴哈）的批判這種決定，對我們看馬克思後來哲學的性質是有重大的差別的。我強調這點，認為這是對當代解釋馬克思主義哲學的一個重要關鍵：所謂的解釋，我的意思是說以真正哲學的、認識論的和歷史的知識以及嚴謹的解讀方法——不是單純的意見（根據這種基礎也能夠把書寫出來）——為基礎的嚴謹的、系統的解釋。例如，在義大利有科萊蒂(Lucio Colletti)和德拉沃爾佩(Galvano Della Volpe)的著作，我認為他們最為重要，因為在我們的時代他們是唯一完成馬克思和黑格爾之間不可調和的理論劃分的學者，而且界定馬克思主義哲學的特性是他們自覺研究的重心。他們的著作確實是以馬克思和黑格爾、馬克思和費爾巴哈之間斷裂的存在為其前提，可是他們把斷裂的時間放在一八四三年，就是在《黑格爾法哲學批判導言》這個層次！這種斷裂單純的位移，深深地影響到一切從這裡取得的理論結論，而且不僅影響到他們關於馬克思主義哲學的概念，也影響到他們關於《資本論》的解讀和說明，就像後面的一部著作將表明的一樣。

我容許我自己說這些話，目的是爲了要澄清拿來談費爾巴哈和青年馬克思的那幾頁的意義，而且目的也是爲了要說明支配這些箋註的問題的統一性，因為討論矛盾和辯證法的這些篇章同樣是有關馬克思主義理論不可歸結的特性這一定義。

這一定義不能直接在馬克思的著作中解讀出來，確定馬克思成熟

期真正概念的所在位置少不了要有完全在先前進行的批判；確定這些概念和確定它們的位置是同一件事；所有這一批判的努力、任何解釋的絕對前提，本身都先要使最起碼的、臨時性的、對理論形態的性質和它們的歷史有影響的那些馬克思主義的理論概念活絡起來；解讀馬克思的前提是要有不同的理論形態的性質和它們的歷史的一種馬克思主義理論，這就是說，要有本身就是馬克思主義哲學的一種認識論的歷史的理論；這一作用本身構成了一種不可或缺的循環論證，在這種循環論證裡面，把馬克思主義理論應用到馬克思身上看來是理解馬克思的先決條件，甚至同時看來也是馬克思主義哲學的發展和組成的先決條件，這是多麼清楚。但是，這一作用所包含的循環論證，一如所有的這種循環論證一樣，只是站在在把它的對象拿來考驗當中把自己拿來供對象考驗的這一理論問題設定的基礎上，向對象問對象的性質這個問題的這一辯證的循環論證而已。馬克思主義本身能夠是而且也一定是認識論問題的對象，這個認識論問題只能作為馬克思主義理論的問題設定才可以提出來問，這對一種本身把自己從辯證上不只界定成為歷史的理論（歷史唯物主義）而且同時也界定成為一種哲學（即這樣的一種哲學：能夠說明理論形態的性質和它們的歷史，因此能夠通過把自己當作是它自己的對象的辦法來說明它自己）的理論而言，本身就是必然的。馬克思主義是唯一從理論上大膽迎向這一考驗的哲學。

所有這一批判的努力非只對不是直接地解讀（這種解讀受到這兩種明顯的謬誤所矇騙：或是馬克思青年時期的意識形態概念，或是或許更加危險的、顯然為人所熟知的這些斷裂時的著作裡頭的概念）的

這一種關於馬克思的解讀法才是不可或缺的。以嚴謹的意義來說，對於解讀馬克思是重要的這一工作，同時也是從理論上詳細說明馬克思主義哲學的這一工作。所有這一批判的努力本身就是這樣的一種理論：它是使我們能夠清楚地認識到馬克思、把科學從意識形態區分開來、在它們之間的歷史關係裡頭研究它們之間的差異，並且研究歷史過程的延續性裡頭這種認識論上的斷裂的這種間斷的一種理論；它是使我們有可能把詞語從概念裡區分開來、區分詞語後面的概念存在或不存在、通過詞語在理論言說中的作用看出概念的存在、通過概念在問題設定中的作用，因此是通過它在「理論」體系中所占的位置來界定概念的本質的一種理論；它也是單獨有可能使我們真正解讀（一種既是認識論上的解讀又是歷史上的解讀）得了馬克思著作的這種理論，而這種理論實際上就是馬克思主義哲學本身。

我們打算探索這樣的一種理論。而在這裡，這樣的一種理論跟它本身第一種最基本的要求（即要求把這一種探索的前提加以簡單的界定）開始一道出現了。

一九六五年三月

---

①自然地，「知識份子」這一術語指出一種非常特殊的黨知識份子、一種在許多方面都是史無前例的類型的知識份子。這些人是真正的新進者，有最真實的科學和理論文化武裝，他們事先就注意到了正在進行鎮壓的現實和占統治地位的意識形態顯現出來的各式各樣機制，而且經常對它們保持戒心，在他們的理論實

踐上也能夠——不隨波逐流因而順應「衆所公認的真理」——借道馬克思所開關可是被所有流行的偏見禁制和阻撓的大道前進。做這種性質和這種艱苦的工作，沒有他們對於工人階級不可動搖和明智的信任，並且直接參與工人階級的鬥爭，是不能想像的。

- ②關於問題設定和認識論上的斷裂（斷裂指出了從科學以前的問題設定到科學的問題設定這一變動）這兩個論點，請見恩格斯在《資本論》第二卷序言中理論極其深刻的那幾頁（中文版請見：恩格斯，〈序言〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十四卷，北京：人民出版社，一九七二年，頁三～二十五。）我要在《解讀〈資本論〉》（*Lire le Capital*）第二卷提出簡單的評論。



# 1

## 費爾巴哈的「哲學宣言」

《新評論》要我把在幾個月前發表的費爾巴哈的著作放到《愛比梅丹文選》(*Collection Epimétheé*) (法國巴黎大學出版) 裡面，我為我能夠以簡單回答一些問題的方式來做這件事情而感到高興。

在「哲學宣言」的這個標題下，我蒐集了費爾巴哈在一八三九年到一八四五年之間所發表的這一些最重要的作品和文章：《黑格爾哲學批判》(*A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy*) (一八三九年)、《〈基督教的本質〉導言》(一八四一年) (*The Introduction to The Essence of Christianity*)、《哲學改革臨時提綱》(*Provisional Theses for the Reform of Philosophy*) (一八四二年)、《未來哲學原理》(*Principles of the Philosophy of the Future*) (一八四三年)、《〈基督教的本質〉第二版序言》(*the Preface to the second edition of The Essence of Christianity*) (一八四三年) 和一篇回答斯蒂納(Max Stirner) 抨擊的文章(一八四五年)。這個選集並沒有收錄所有費爾巴哈在一八三九年和一八四五年之間的作品，但是它呈現了在這些歷史年代期間他的思想的本質。

為什麼用「哲學宣言」這個標題呢？

這一措辭不是費爾巴哈自己的。我冒昧地提出來有兩個理由，一個是主觀的理由，另一個是客觀的理由。

任何讀過有關《哲學改革臨時提綱》和《未來哲學原理》這些作品的人都會瞭解，它們的確是有關要解除人的鎖鏈的這種理論揭露的一些宣言、一種熱情的宣告。費爾巴哈大聲地喚醒人類。他撕掉世界史的假面、破除了神話和謊言、揭開了人的**真理**並把真理還給了人。時機已經成熟了。人類孕育著一場即將到臨的革命，這場革命將使人類能夠占有它自己的存在。最後會讓人類自覺到這點，而且他們將在實際上成為名符其實的人，即自由的、平等的和博愛的人。

這種訓誡就它們的作者個人來說，的確是一些宣言。

對於閱讀它們的讀者來說也是如此。尤其對於一八四〇年代彼此根據「德國的貧困」和新黑格爾哲學來論爭的青年激進知識份子來說，更是如此。為什麼說一八四〇年代呢？因為這些年代是**考驗**這一哲學的**時代**。在一八四〇年，相信歷史是有一種目標——即理性和自由的王國——的青年黑格爾派，期待著王位繼承人實現他們的願望，即結束專制和封建的普魯士制度、廢除檢查制度、迫使教會服從理性，一言蔽之，即建立政治、知識、和宗教自由的社會制度。可是這位所謂的「開明的」繼承人（即當時的威廉四世 Frederick William IV）一即位，就馬上恢復了專制制度。最後的這一肯定和再肯定，對於成為一切他們希望的基礎和概括的理論來說，是一種可怕的打擊。在原則上，歷史應該是理性的和自由的；實際上卻只是非理性的和不自由的。這些事實提供了一個可以學習的教訓，這一矛盾就是可以學習的教訓。**可是如何才能掌握住這一矛盾呢？**在這個時候《基督教的本質》出版了，接著就是有關《哲學改革臨時提綱》這本小冊子。這些作品也許



還不曾解放過人類，可是它們的確把青年黑格爾派從他們理論的死胡同裡解救出來。正是在他們大混亂的時刻，對於他們彼此所問的有關人和歷史的這個惹人注目的問題，費爾巴哈給了他們一個**正確**的答案！我們能在四十年之後在恩格斯身上看到這種寬慰之情和熱情的迴響。費爾巴哈的思想恰恰就是這樣的一種「**新哲學**」：它使得黑格爾和一切思辨的哲學**成爲空白**；把哲學**頭腳倒立**的世界再度**扳正過來**；譴責每一種異化和每一種幻覺，不過也把異化和幻覺的**原因說出來**，使得歷史的**非理性**可以以理性本身的名義加以思考和批判；最後把**思維和事實**加以調和，使世界矛盾的必然性和從世界矛盾中解放的必然性可以獲得理解。正是因爲如此，一如老年恩格斯所必須承認的，新黑格爾派「一時都成爲費爾巴哈派了」。正是因爲如此，他們接受他的書，把他的書當作是宣告未來哲學道路的宣言。

我應該補充一下，這些宣言是**哲學性的**。因爲十分明顯，每一件事情都還是在哲學裡頭發生的。可是哲學事件也已經變成了歷史的事件了。

### **這些作品有什麼是特別引人興趣的呢？**

首先，它們具有**歷史的趣味**。我硬是不選擇這些一八四〇年代的著作，不只是因爲它們是最著名的和最具有生命力的（實際上它們一直撐到一些存在主義者和神學家巴望它們成爲現代趨勢的起源的今天），但也主要是因爲它們屬於一個**歷史階段**，具有一種歷史的角色（當然是**在一個有限的圈子裡**，可是是**具有廣大前途的角色**）。費爾巴哈在青年黑格爾派運動的理論發展危機中既是**見證人**也是**參與者**。要瞭解一八四〇年和一八四五年之間的黑格爾派的作品，必須要讀費爾

巴哈的作品。尤其，這顯示馬克思早年作品充滿費爾巴哈思想的程度。不僅馬克思從一八四二年和一八四五年的術語是費爾巴哈的術語（異化、類存在物、完整的存在物、主語和謂語的「倒置」等等），而且可能比較重要的是，基本的**哲學的問題設定**也是如此。像《論猶太人問題》或《黑格爾法哲學批判》這些作品，沒有有關費爾巴哈問題設定的這一背景就沒有辦法理解。自然，馬克思的論點遠超出費爾巴哈直截的偏見，可是理論架構和問題設定都是**相同的**。利用他自己的話來說，馬克思確實是一直到一八四五年才真正「清算」了這一問題設定。《德意志意識形態》是指出有意識的和明確的跟費爾巴哈的哲學和他的影響決裂的第一本著作。

對費爾巴哈的著作和馬克思早期的作品進行比較研究，就使從**歷史角度來解讀**馬克思的作品有其可能，而且能夠理解他的發展理解得更多。

### 這一從歷史角度的理解是否具有任何的理論意義呢？

當然。一旦費爾巴哈從一八三九年到一八四五年這些年的作品我們都讀過了，那麼就不可能搞錯傳統用來證實對馬克思所做的「倫理」解釋的絕大多數概念的**來源**。這些著名的說法，諸如：「哲學的未來世界」、「主語和謂語的倒置」、「人的根本是人本身」、「政治國家是人的類生活」、「哲學的揚棄和實現」、「哲學是人解放的頭腦，無產階級是它的心臟」等等，都是**直接從費爾巴哈借來的**或者是直接受到他啓迪的說法。一切馬克思的唯心主義的「人道主義」的說法，都是費爾巴哈的說法。大家都公認，費爾巴哈一如這些宣言所顯示的，總是思考到政治，可是幾乎很少談論到政治，馬克思不只是引用了費爾巴哈的

說法或者重複費爾巴哈的說法而已。費爾巴哈全部的關懷重點是宗教的批判、神學的批判，而且關懷以思辨哲學著稱的神學的世俗偽裝。相反的，青年馬克思首先心中縈繞著政治，然後是縈繞著就它來說政治只是「天堂」的東西：即異化的人的具體生活。不過在《論猶太人問題》、《黑格爾法哲學批判》等等以及甚至通常在《神聖家族》裡頭，他只是把倫理的問題設定應用來理解人的歷史的一名前衛的費爾巴哈派。易言之，我們能夠說，在《一八四四年經濟學哲學手稿》中馬克思把異化理論（這是說費爾巴哈的「人的性質」的理論）應用到政治經濟學之前，馬克思在這時只是把它應用到政治和具體的人的活動而已。重要的是，我們應該要承認這些費爾巴哈概念的真正來源，不是爲了想要按照特性（這是馬克思的特性，那是費爾巴哈的特性等等）的標準來評估每一件事，而是爲了要避免把馬克思只是借來的概念和問題設定，說成是馬克思發明的。甚至更爲重要的是，我們要承認這些借來的概念不是一個接一個孤立地借來的，而是整個一套借來的：這套確實是費爾巴哈的問題設定。這是重點。因爲孤立地借來一個概念只具有偶然的和次要的意義。孤立地（從它的脈絡中）借來一個概念，並沒有限制借東西的人比對他所借來的東西的那一背景來源（例如在《資本論》裡頭從亞當·斯密、李嘉圖和黑格爾那裡把東西借來）。不過，借取一組系統方面相關聯的整套概念，借取一種真正的問題設定，它約束到了借東西的人這就不是偶然了。我認爲，把「哲學宣言」和馬克思的早期著作拿來比對，就可以看得非常清楚，有兩三年的時間馬克思確實是支持費爾巴哈的問題設定的，馬克思自己完全認同這一問題設定，而且我們要理解這一時期他大部份說法的意義，甚至在這些影響到後來研究題材（例如：政治、社會生活、無產階級、革命

等等) 的地方以及因此看來可能完全是馬克思主義的地方, 就必須把我們自己放在這一認同的重心上面, 研究所有它的理論推論和推斷結果。

我覺得, 這一要求是重要的, 因為如果說馬克思支持一整套的問題設定是沒有錯的話, 那麼他跟費爾巴哈決裂、他著名的「把我們從前的哲學信仰清算一下」, 就意味著他採用了一套新的問題設定, 即使這套問題設定把一些老舊的概念整合了, 但是這樣做也是把它整合進了賦予它們一種全新意義的整體內了。我很高興能夠用馬克思自己常用的取自希臘史中的譬喻說出這一點: 在對抗波斯人的戰爭遭到嚴重的挫敗之後, 特米斯托克洛斯 (Themistocles) 勸告雅典人離開故土, 把他們城邦的未來寄託在另一種自然環境中——海上。馬克思的理論革命確實是這樣: 在他的理論從它的舊領域——黑格爾和費爾巴哈的哲學領域——獲得解放後, 他把他的理論建立在一片新的領域中。

不過我們能夠以兩種方式來考察這一新的問題設定:

首先, 在馬克思的成熟期作品中——《德意志意識形態》、《哲學的貧困》、《資本論》等等。可是這些著作並不包含任何關於馬克思理論立場的系統化表述, 可以把它拿來跟黑格爾哲學在《精神現象學》(*The Phenomenology of Mind*)、《哲學全書》(*Encyclopaedia*)、《大邏輯》(*Larger Logic*) 或者費爾巴哈的哲學在《未來哲學原理》裡的那些表述相比。馬克思的著作或者是爭論性的(《德意志意識形態》、《哲學的貧困》), 或者是實證性的研究(《資本論》)。被含糊地稱之為馬克思哲學的那種他的理論立場, 確實是活躍在這些作品中, 不過是被埋藏在它們裡面, 跟他的批判的或者是具有啓發性的關懷混淆在一起, 而且也很少有人(如果有的話)因為是要討論它們本身的緣故而明顯地以

系統的和廣泛的方式加以討論過。自然，這一情況確實使解釋者的工作難度提高。

在這方面，關於費爾巴哈的問題設定的知識以及關於馬克思跟費爾巴哈決裂的原因的知識，能夠幫助我們。因為通過費爾巴哈我們就間接地接近了馬克思的新的問題設定。我們能夠找出**馬克思所決裂的問題設定是什麼**，我們能夠發現這一決裂所「打開」的理論的眼界。如果說我們通過一個人拒絕什麼就能夠知道一個人，同樣我們通過一個人支持什麼也能知道一個人這句話是沒有錯的話，那麼**完全如同馬克思那樣的一位思想家，是應該可以像通過他後來所說的話那樣通過他跟費爾巴哈的決裂來加以說明的**。因為這一跟費爾巴哈的決裂在構成馬克思明確的理論立場這一關鍵時刻發生，關於費爾巴哈的知識因而也就變成是接近馬克思富有理論意涵的哲學立場的一種不可取代的手段。

同理，我覺得這使我們更有可能清楚地理解到馬克思和黑格爾的關係。如果說馬克思和費爾巴哈之間有這種決裂，至少就批判黑格爾的**最後的哲學前提**來說，在批判黑格爾是**從費爾巴哈的觀點**（這是說，從馬克思後來拒絕的觀點）出發來進行批判這一範圍內，我們應該認為在大部份的馬克思早期著作中所能找到的這一對黑格爾的批判是不合適的，或者不正確的。在目前的情形，有一種經常而且也是無知的傾向，通常是為圖省事，認為即使是馬克思後來修正了他的觀點，在馬克思的早期著作中能夠找到的對黑格爾所做的批判還是有道理，能夠「保留」下來。可是這樣做就忽略了這一基本的事實：在馬克思瞭解到**費爾巴哈對黑格爾的批判是「從黑格爾哲學本身內部出發」的批判**，費爾巴哈確實把黑格爾大廈的主體「推倒」了，可是他還是一名

保留黑格爾最後結構和基礎（這是說，黑格爾的理論前提）的哲學家時，馬克思自己跟費爾巴哈分手了。在馬克思看來，費爾巴哈是停留在黑格爾的領域裡頭，他既是批判黑格爾的人也是黑格爾的俘虜，因為他只是把黑格爾自己的原理拿來對付黑格爾自己。他沒有改變過「領域」。對黑格爾所進行的真正的馬克思主義的批判，確實是取決於這一領域的變動，這是說，取決於拋棄費爾巴哈抵死不從可是還被局限在那裡的這一哲學的問題設定。

爲了以對於當代的爭論發生作用的方式來概括馬克思和費爾巴哈之間這一特殊對立的理論意義，我應該說，在這場首先跟黑格爾然後跟費爾巴哈進行雙重決裂當中，生死攸關的東西就是哲學這個詞語的確實意義。跟古典的哲學模式相互比較，馬克思主義的「哲學」能夠是什麼呢？或者說得確切一點，跟最後的理論家是黑格爾，還有費爾巴哈費盡心力想解脫可是又沒法解脫的這一傳統哲學的問題設定決裂的理論立場能夠是什麼呢？回答這一問題的答案，絕大部份都是能夠以否定的方式從費爾巴哈那裡、從馬克思早期「哲學信仰」這一最後的證詞（即在馬克思捨棄這一借來裝扮自己真正特質的形象之前，用以自己思索的最後一面鏡子）那裡取得。

一九六〇年十月



獻給一生為名叫馬克思的青年人奉獻的科爾紐







## 2

## 「論青年馬克思」 (理論問題)

「德國的批判，直到它的最後的掙扎，都沒有離開過哲學的基地。這個批判雖然沒有研究過它的一般哲學前提，但是它談到的全部問題終究是在一定的哲學體系，即黑格爾體系的基地上產生的。不僅是它的回答，而且連它所提出的問題本身，都包含著神秘主義。」

——馬克思，《德意志意識形態》

《國際研究》(*Recherches Internationales*)提供給我們十一篇國外的馬克思主義所撰寫的討論到「青年馬克思」的研究。一篇已經很舊(一九五四年發表的)，是由陶里亞蒂(Palmiro Togliatti)所寫的，有五篇是來自蘇聯(其中三篇是由二十七歲到二十八歲的青年學者寫的)，四篇是來自東德，有一篇是來自波蘭。關於青年馬克思的經典註疏也許有人以為這是西方馬克思主義者的特權和苦差事，這一作品和作品的提出向他們表明，他們不再是孤獨地品嚐這份工作的酸甜苦辣了❶。

閱讀這本有意思但又是參差不齊❷的集子，讓我有機會考察一些問題，澄清若干混淆，同時根據我自己的判斷提出一些說明。

爲了敘述方便起見，請容許我按三個基本的（政治的、理論的和哲學的）層面來研究馬克思的早期著作的問題。

## 一、政治的問題

首先，任何關於馬克思早期著作的討論都是**政治**的討論。有需要人家提醒我們說，由梅林(Franz Mehring)將其歷史和意義說得相當透徹的馬克思的早期著作，是被社會民主黨人重新挖出來，並且利用來對馬克思列寧主義不利嗎？這種運用英勇的先行者，他們的名字叫做蘭德蘇(Siegfried Landshut)和邁爾(Julius P. Mayer)(一九三一年)。他們這一版的序言可以在莫里多爾(J. Molitor)翻譯的關於馬克思著作的柯斯特版(《馬克思哲學著作集》*OEuvres philosophiques de Marx*, 第四卷, 頁一三~五一)這一版上讀到。立場表達得非常清楚。《資本論》是一種**倫理學**的理論，它是在馬克思的早期著作中公然地講出來的沈默的哲學<sup>③</sup>。例如把它給歸結爲兩種命題的話，那麼它就是獲得非凡成就的論點。而且不僅在法國和在義大利是如此，一如國外的這些論文所顯示的，在當代的德國和波蘭亦復如此。哲學家、思想家、神學家全部都著手進行了一項巨大的批判和**轉換**的事業：讓馬克思回復到他的起源，讓他最後承認，在他的思想裡頭，成熟的人只是偽裝著的青年人。或者說，如果他在他的年齡上頑強堅持不肯讓步，那麼就讓他承認他成熟期的罪孽，讓他承認他爲了經濟學犧牲了哲學，爲了科學犧牲了倫理學，爲了歷史犧牲了人。讓他同意這點或者拒絕這點：他的真理、每一種使他能夠傳諸後世的東西、每一種能夠幫助我們現在的這些人生活和思考的東西，都是包含在這少量的早

期著作中了。

因此這些善良的批評家留給我們的就只是一種單純的選擇：我們必須承認，《資本論》（以及一般「成熟的馬克思主義」）**不是一種青年馬克思哲學的表現，就是這種哲學的背叛。**在任何一種情況中，現有的解釋都必須全部修正，我們必須回到青年馬克思，回到說出真理的這一個馬克思那裡。

青年馬克思正是這一討論的**所在**。在馬克思主義這裡，確實是**生死攸關**。討論的項目是：青年馬克思是不是已經是馬克思，並且全部就是馬克思。

一旦參加了這一討論，那麼看來馬克思主義者在策略結合理想狀態裡頭的兩種迴避架式當中，是有一種選擇④。

以非常概括的方式來說，如果他們想從反對馬克思的人用來反對他們的這一馬克思青年期的危難中來拯救馬克思，那麼他們**不是能夠同意青年馬克思不是馬克思，就是能夠同意青年馬克思是馬克思**。這些極端正是可以**從細微中區分開來的論點**；不過它們給人的啓示範圍卻超過它們的細微差別。

當然，這一可能性的清單看來完全可以付之一笑。就我們所爭議的歷史這一個地方來說，是沒有可供策略置喙的餘地，定論勢必唯有在針對事實和文獻所做的科學考察中來探索。可是過去的經驗，甚至針對目前的論文集所做的解讀，都證明：就面臨一場**政治攻擊**的地方來說，從相當有啓示性的策略考慮或者防衛性的反應那裡是很難提取定論的。約翰(Wolfgang John)對這點看得相當地清楚⑤：挑起這場討論馬克思早期著作的辯論的不是馬克思主義者。而且無疑是因為他們沒有掌握住梅林的古典作品或者科爾紐學術性、細緻的研究的真正

價值，因此這些青年馬克思主義者沒有準備好來應付一場他們沒有預見到的鬥爭，他們被看出了破綻。他們盡其可能做出反應。在目前的防衛、它的反應行動、它的混淆、它的窘困（我也應該補上一句話說：**它的內疚**）中，我們可以看出若干這一錯愕的情況。因為這場攻擊是讓馬克思主義者在他們自己的陣地（即馬克思的陣地）上出其不意地被俘。如果說它是一種單純概念的問題，他們也許本身會覺得沒有什麼特別的責任，可是這一項被提出來的問題卻是直接跟馬克思的歷史和馬克思本身有關的問題。所以他們變成了補充第一種反應的防衛（害怕失職、害怕施加在他們身上的指責成為對他們自己和歷史的傷害）的**第二種反應的犧牲品**。用一般的話來說，如果說不是經過研究、批評和控制，那麼這一種反應會使馬克思主義哲學變成讓運動癱瘓的一次「大災難」，變成在試著解決問題時實際上是隱匿著問題的一次全面性的反應。

為使那些拿馬克思自己的青年時期跟馬克思對抗的人感到為難，有人斷然地採取這一對立的立場：把馬克思跟他的青年時期調和起來——不再把《資本論》解讀成為像《論猶太人問題》一樣，而把《論猶太人問題》解讀成是像《資本論》一樣；不再把青年馬克思的陰影投射到馬克思身上，而是把馬克思的陰影投射到青年馬克思身上；而是把「還沒發展到未來」的這段假造的哲學史理論捏造出來，以便證明這一對立的立場，卻沒有理解到這一捏造的理論壓根兒就是黑格爾的理論①。一種出乎內心唯恐打擊到馬克思的**完整性的**這一恐懼感，就如同它所反應的一樣，產生了一種斷然把整個馬克思接受下來的作法：宣佈馬克思是一個整體，「青年馬克思是馬克思主義的一部份」②——如果說我們把馬克思青年時期拿出來接受歷史（不是他正要生活

的這段歷史，而是他已經生活過的這段歷史，不是直接當下的歷史，而是在他的成熟期他所給我們提供的這段反省的歷史，不是黑格爾意義上的這一「真理」，而是真理的科學知性原則)的徹底批判，好像我們就要冒著失掉整個馬克思的風險。

即使就迴避的地方來說，沒有好的理論還是不能有好的對策。

## 二、理論的問題

這使我們要看一下由研究馬克思早期著作所產生的**第二項問題**：**理論問題**。我必須堅持這項問題，因為我認為在絕大多數由這項主題所激發的研究中始終沒有解決過這項問題，或者甚至正確地提出來過。

確實，人們所採用來**解讀**馬克思早期著作的形式，非常多的時候是比較仰賴思想的自由聯想，或者仰賴術語的單純比較，而較少仰賴歷史的批判<sup>⑧</sup>。這不是要爭論說這種解讀能夠產生理論的結果出來，而是說這些結果只是真正理解這些作品的**先決條件**而已。例如，可以通過比較馬克思博士論文跟黑格爾思想中的那些術語來解讀馬克思的博士論文<sup>⑨</sup>；通過比較《黑格爾法哲學批判》跟費爾巴哈的或者馬克思成熟期的那些原理來解讀《黑格爾法哲學批判》<sup>⑩</sup>；通過比較《一八四四年經濟學哲學手稿》跟《資本論》的那些原理來解讀《一八四四年經濟學哲學手稿》<sup>⑪</sup>。儘管是這樣，這一比較也可以是膚淺的或者深刻的。它可以產生全部是錯誤的誤解<sup>⑫</sup>。另一方面，它能夠開啓有意義的視野<sup>⑬</sup>。可是這種比較並不總是可以證明它自己正確無誤。

確實，固守自發的或者進步的理論**組成成份**的自由聯想，是冒著繼續成爲一種隱含著的概念的俘虜這一風險，這一隱含著的概念跟當

前學術界在**起源**的理論——或者，同一碼事，在預測的理論——中達到頂峰的關於組成成份的比較、對比和近似概念，是非常契合的。一種對黑格爾所做的牽強附會地解讀，在解讀到一八四一年的《博士論文》或者《一八四四年經濟學哲學手稿》時，是「想到黑格爾」。一種對馬克思所做的牽強附會地解讀，在解讀《黑格爾法哲學批判》時，是「想到馬克思」的①。

或許人們總是沒有足夠理解到，不管這一概念是關於起源的理論或者關於預測的理論，就它純粹的直接意義來說，它還是以三種總是在它裡頭悄悄地活動的**理論前提**為基礎的。**第一種前提是分析性的**：它主張，任何的理論體系和任何構成了的思想都是可以歸結為它的**各種組成成份**：這是能夠讓我們獨立地思考這一體系的任何組成成份，以及把它拿來跟另個體系的另個類似的組成成份比較的一個前提②。**第二種前提是目的論的**：它設置了一個裁判提交來給它的這些思想，或者說得明確一點，允許把（不同的）體系分解為它們的各個組成成份，把這些組成成份作為組成成份加以制定，目的是要按照它自己的規範來進行衡量，好像就是要取得它們的真理的歷史秘密法庭③。最後，這兩種前提是取決於把思想史看成是自己的組成成份的**第三種前提**：這第三種前提認為，在這裡所發生的一切事情沒有一樣不是思想史本身的產物，而意識形態的世界則是它自己可以讓人理解的原則。

我認為，如果說我們要理解這一方法最顯明的特質（即它的**折衷主義**）的可能性和意義，就有必要深入這些基礎。在這一膚淺的折衷主義並沒有把完全無意義的形式隱藏住的地方，在表層底下的探索總是可能揭示出這種**理論的目的論**和這種**意識形態自己可以讓人理解的性質**本身。在解讀這本論文集的某些文章時，我們不免感覺到即使

是在它們努力從這一概念脫身時，它們還是受到它的內在邏輯的感染。確實看來好像撰寫關於馬克思早期理論的發展史，是需要把馬克思的思想歸結為一般以唯物主義組成成份和唯心主義組成成份這兩個標題來歸類的馬克思思想的「組成成份」；好像關於這些組成成份的對比、關於每一種份量的比較，就能夠決定考察中的這一作品的意義一樣。例如，能夠把在《萊茵報》的文章中還是黑格爾的一種思想的外在形式，說成是隱藏有諸如書報檢查制度的政治本質、有關林木竊盜法的社會(階級)本質等等的唯物主義組成成份；在一八四三年的手稿(《黑格爾法哲學批判》)裡的表述和說明，即使仍然受到費爾巴哈所影響或者還是黑格爾式的表述或說明，可是也隱藏有諸如社會階級、私有財產本身等等這一現實的唯物主義組成成份。可以看得出來，各種跟孤立地表達與思考的思想內在脈絡脫離的組成成份之間的這種區分，是只有在這些作品的解讀受到扭曲，這是說，是只有在有目的的這一條件下才是可能的。在這本集子裡頭頭腦最為清醒的作者之一的拉賓(Nikolai Ivanovich Lapine)，就明確地承認了這一點：「這種表述……事實上是非常折衷的，因為它沒有回答關於這些不同的組成成份是如何地在馬克思的世界觀中結合在一起的這一問題。」●他看得非常地清楚，把一篇作品這樣肢解成爲已經是唯物主義的東西和仍然是唯心主義的東西，是沒有保持它的統一體，這一肢解正好是通過成熟期的作品的內容來解讀早期作品所造成的。完全發展的馬克思主義，即這一目的是這一法庭的成員，它們宣佈並執行這一判斷，把早期作品的主要神職人員分割成爲它的各種組成成份，因此是破壞了它的統一體。「如果說我們從馬克思這時有的關於他的哲學立場的這一概念出發，那麼一八四三年的手稿就是以完全一致的和完整的著作這一面貌

出現」，相反的，「從發展了的馬克思主義的觀點出發，那麼一八四三年的手稿就不是以有機地完整的整體，其中已經把每一種組成成份的方法論價值精確地表明出來的這一面貌出現。顯然，缺乏成熟性，意思是說過份地注意到某些問題，而其他基本上重要的問題則只是概括一下……。」<sup>⑤</sup>我們不要求比較誠實一點地承認說，分成各種組成成份的這一肢解和關於這些組成成份的這一構成，是通過把它們放進一種已成定論的思考角度的作法來產生出來的。我可以再補充一點：總是有完全成熟的馬克思主義授權給起媒介作用的作者（例如，授權給費爾巴哈），讓他做一種權充證人的代表人物。在把費爾巴哈看作是一名唯物主義者（即使嚴格地說，費爾巴哈的唯物主義主要取決於徒具形式的費爾巴哈自己關於唯物主義的宣言）時，他就能夠充當這一權充的惹人注意的證人，而費爾巴哈反過來通過他自己的宣言和他自己的「真誠」，就有可能讓人把馬克思早期作品中的某些組成成份接受下來當作是唯物主義的副產品。例如，主語和謂語的倒置、費爾巴哈關於思辨哲學的批判、他對宗教的批判、在人的產品中對象化了的人的本質等等，全都被宣佈是「唯物主義的」……。這一取道費爾巴哈的各種組成成份的「副產品」，跟取道成熟的馬克思的各種組成成份的產品組合在一起，有時就產生了奇怪的累贅物和誤解出來；例如，當它是決定正是什麼東西才確實把費爾巴哈所證實的唯物主義組成成份從馬克思自己所證實的唯物主義組成成份區分開來的一件大事的時候<sup>⑥</sup>。說穿了，在這一程序使我們能夠在所有馬克思的早期著作的作品中找出唯物主義的組成成份（甚至包括他拒絕把理想跟現實劃分開來的這封給他父親的信）時，我們就很難決定何時能把馬克思看成是唯物主義者，或者說得更明確一點，決定他過去什麼時候不是唯物主義者！



例如，在約翰看來，《一八四四年經濟學哲學手稿》雖然還「仍然」包含有「一整串抽象的組成成份」，可是它們卻標誌著「科學社會主義的誕生」<sup>②</sup>。在帕支特諾夫(Leonid Nikokevich Pajitnov)看來，這些手稿「構成了一種關鍵性的軸心，馬克思圍繞著這一軸心重新奠定社會科學的方向。這已經奠定下了馬克思主義的理論前提。」<sup>③</sup>對拉賓來說，「一八四三年的手稿不像僅僅自發地顯露唯物主義的某些組成成份的《萊茵報》裡的文章一樣，證明馬克思自覺地走向唯物主義」，而且事實上「馬克思對黑格爾的批判是從唯物主義的立場出發的」（確實這一「自覺地走向」，在同一篇文章中是被稱之為「隱約的」和「無意識的」）<sup>④</sup>。至於沙夫，他直截了當地寫道，「我們（從後來恩格斯的敘述裡）知道，馬克思在一八四一年變成了一名唯物主義者。」<sup>⑤</sup>

我不想捨棄這些矛盾（可以花一點點的代價把它們擱置在一邊，當作是「有待」研究的一些徵象）而提出一套簡單的論證。不過考察一下關於馬克思走向唯物主義的時機等等的這一不確定性質，是否不是跟自發的和隱約的利用一種分析性的一目的性的理論有關，這是合理的。我們不能不注意到，這一理論看起來不具有對這套已經分解成爲各種組成成份（這是說，它已經破壞了它有力的統一性）的思想作出判斷的妥當性標準。而且這種缺乏產生出來，正是因爲這一分解使它失掉了這種標準：其實，如果說唯心主義的組成成份是唯心主義的組成成份，唯物主義的組成成份是唯物主義的組成成份的話，那麼一旦它們在一本作品有力、生動的統一體裡頭結合在一起時，誰又能夠確實地決定它們構成什麼意義呢？說穿了，這一分解弔詭的結果就是：即使是關於諸如《論猶太人問題》或者一八四三年手稿這樣一種作品的全盤意義這一問題都不見了，我們還是不能夠問這個問題，因爲過

去能夠用來問問題的辦法都已經被捨棄了。不過這是現實生活或有生命力的批判都不曾能夠避開的一個非常重要的問題！只好故意假設我們這一時代的讀者想嚴謹地看待《論猶太人問題》或《一八四四年經濟學哲學手稿》的哲學，而且信奉這一哲學（過去發生過！我要說，我們所有的人都曾經歷過！而且這些經歷過的人當中有多少人已經無法成爲馬克思主義者！）。我懷疑，這時對於我們如實地考察（這是說，整體考察的）他的思想，我們還能夠說些什麼。我們要把它看成是唯心主義的還是唯物主義的呢？馬克思主義的或者非馬克思主義的呢？**②**或者說，是否我們應該要把它的意思看成是未定的，有待下定論呢？不過這是大家經常處理馬克思的早期著作的方式，好像它們是屬於一種保留著的領域，只因為它們**一定會**發展成爲馬克思主義，因此避開了「**根本的問題**」……。好像它們的意思一直到最後都是懸而未定，好像意義在它們的各種組成成份最後能夠再整合**進整體**之前一定要等待最後的綜合，好像在這一最後的綜合之前，只因為所有的總體性已經比最後的綜合還要早些遭到破壞，所以不能把整體的問題提出來似的。但是這使我們產生這種分析性的一目的性的方法突然出現的這一極度弔詭的狀況：經常進行裁判的這一方法，對任何不像它自己的**總體性完全不能夠進行裁判**。在這一點上，它只是躲在它所考察的對象後面裁判它自己、承認它自己而已，它永遠不能夠脫離開自己，除了作爲它本身內在的**自我發展**以外，它不能明確地思考它所希望思考的這一發展，坦白的人能夠這樣承認嗎？而對於回答我從這種方法取得的最後一步推理的任何人來說，認爲「**這確實就是使它成爲辯證的東西**」——我的答案會是：「**是的，是辯證的，不過是黑格爾式的！**」

實際上，一旦它是一件關於確實思考已經以這種方式被歸結爲它

的組成成份的一種思想發展的事情，一旦拉賓把「在馬克思最後的世界觀中，這些不同的組成成份是如何地結合一起的？」這一天真而老實的問題提出來時，一旦它是一件關於思考這些我們知道其命運的組成成份之間的關係的事情時，我們就能夠看到以膚淺或深刻的形式浮現出來的這些論證，都是那些黑格爾辯證法的論證。膚淺的形式的一個例子，是求助於形式和內容之間的這一矛盾，或者比較精確一點說，是求助於內容和它的**概念表達**之間的這一矛盾。「唯物主義的內容」和它的「唯心主義形式」產生矛盾，而唯心主義的形式本身則有被歸結為是關於**術語**的一件單純問題的傾向（它最後必然消失；它只是**詞語**而已）。馬克思已經是一名唯物主義者，不過他還使用著費爾巴哈的概念，雖然他不再是也從來都不是一名純粹的費爾巴哈派，可是他借用了費爾巴哈的**術語**：在《一八四四年經濟學哲學手稿》和成熟期的著作之間，馬克思找到了他的明確的術語●；它純粹是**語言**的問題。全部的發展都是在詞語中發生的。我知道這是概括地說，可是它使我們容易看出這一過程被隱藏住的意義。有時有人也把它說得相當具體，例如在對形式（術語）和內容之間的對立、**意識和傾向**之間的對立不滿的拉賓的理論裡。拉賓並沒有把馬克思不同時期的思想之間的差異，歸結為一種單純的術語上的差異。他承認，**語言是有一種意義**：這一意義就是馬克思在發展的特定階段中的（自我）意識的意義。例如，在一八四三年的手稿中（《黑格爾法哲學批判》），馬克思的自我意識是費爾巴哈派的。馬克思說出費爾巴哈的語言，因為他相信自己是一名費爾巴哈派。不過這一語言的意識從客觀上來說是跟它的「**唯物主義傾向**」相互矛盾的。正是這種矛盾才構成了他發展的動力。這種概念表面上理所當然是馬克思主義的（請比較「意識的落後」），不過只是

在表面上，因為如果說有可能在它裡頭說明一種作品的**意識**（它的全部意義、它的語言意義），那麼就很難看出要如何具體地來說明它的「**傾向**」。或者，說得精確一點，一旦我們了解到對於拉賓來說，唯物主義的傾向和（自我）意識之間的區分，恰好跟「**從發展了的馬克思主義的觀點來看的一八四三年手稿客觀內容的表象與馬克思自己認為是這時的內容的東西之間的差異**」<sup>④</sup>相一致，那麼我們就可以非常清楚地看出來，它是怎麼得到說明的。從嚴格的角度來理解的話，這一句子說明：「**傾向**」只不過是有關於**結果**的一種回過頭來做的抽象。這一結果確實是必須加以解釋的東西，這是說，它是站在這一基礎上把終點看成是真實的起源的這一黑格爾式的**自在**。因此能夠把意識和傾向之間的矛盾歸結為自在和自為之間的矛盾。拉賓馬上繼續說，這一傾向是「**隱約的**」，而且是「**無意識的**」。人家就從這一問題中把一種抽象硬塞給我們，**好像它就是答案**。自然，我不否認，在拉賓的論文中是沒有關於通向一條**不同的**概念的道路指標（現在別人就會指控我，說我跌進了關於組成成份的理論陷阱中了！如果說確實有可能思考這些組成成份的話，那麼就必須把「**傾向**」這一個概念丟掉），可是我們必須承認，他的體系是黑格爾式的。

沒有拒絕總是多少受到**黑格爾原理**糾纏的分析性的一目的性的方法這些自發的或是產生了壞影響的誘惑，是不可能把自己投入到對馬克思的早期著作（以及它們所提出來的問題）進行的馬克思主義的研究中。必須跟這種方法的前提決裂，把關於意識形態發展理論的馬克思主義原理應用到我們的對象中。

這些原理跟那些到現在為止我們所考察的原理完全不一樣。它們意味著：

(一)我們應該把每一種意識形態都看成是一種現實的整體，它在內在方面是由它自己的**問題設定**統一起來，因此沒有改變它的意義是不可能把一種組成成份抽取出來。

(二)這一整體的意義、一種特定意識形態的意義（在這種情形中是一種個別的思想），不是取決於它跟有別於它本身的一種**真理**的關係，而是取決於它跟這一現有的**意識形態領域**的關係，以及取決於支撐著這一意識形態並且在它裡頭得到反應的**這些社會問題和社會結構**；一種特定的意識形態的**發展意義**不是取決於這一發展跟它的起源或（被認為是它的**真理**的）它的終點的關係，而是取決於在這一發展裡頭找到的特定意識形態的各種變動和在意識形態領域裡頭的各種變動，以及各種社會問題和支撐著它的各種關係等等這之間的關係。

(三)因此，特定意識形態的發展動力原理除了在意識形態的外部外，除了在**構成這一特定意識形態基礎**的東西裡頭，即在以具體的個人的身份出現的意識形態作者，以及按照個人和這部歷史的複雜關聯在這種個人的發展中得到反映的這一**實際歷史**裡頭，在意識形態本身裡頭是找不到的。

我應該補充一下，這些原理不像以前的原理，以**嚴格的意義**來說，它們都不是**意識形態的原理**，而是**科學的原理**：易言之，它們不是關於我們所研究的這一過程的**真理**（就像是所有的「還沒有發展到未來」的歷史原理一樣）。它們不是關於什麼的**真理**，它們是什麼的**真理**，作為合理地提出一項問題的先決條件，而且因此通過這一問題，作為產生確實答案的先決條件，它們是**正確的**。所以這些原理也以「完全發展的馬克思主義」為前提，不過不是把它當作是它自己的起源的**真理**，而是當作是**使人有可能就像理解**其他任何的歷史過程一樣來理解自己

的起源的這一理論。不管怎樣，假如說馬克思主義要解釋它本身以外的其他的東西：不僅是以某種有別於它的東西這一身份出現的它自己的起源，而且也是所有在歷史中產生的轉變，包括那些由馬克思主義在歷史中的介入這些實際結果烙上印記的轉變，那麼這就是絕對的前提。如果以黑格爾和費爾巴哈的意義來說它不是關於什麼的真理，而是科學研究的學科，那麼馬克思主義就不必要因為它自己的起源以及因為由於它的介入而烙上印記的這一歷史運動而感到窘困：馬克思從哪裡來的，以及從馬克思那裡跑出什麼東西來這兩件事，如果說我們理解這些的話，就必須運用馬克思主義的研究原理①。

如果說，把馬克思早期著作的問題確實提出來了，那麼要解答這一問題的第一個條件就是要承認，即使是哲學家有一度也都是年輕人。他們一定是生在某個地方、某一個時候，而且開始思考和寫作。堅持馬克思的早期著作應該不曾出版過，或者甚至於寫過（因為必定至少有些博士候選人發表過早期著作！）的學者，確實不是黑格爾派……，因為從黑格爾的觀點來看，早期著作是像雅利(Alfred Jarry)所展示的「伏爾泰這個小孩的腦殼」這一種異常的東西一樣，是不可避免的，也是不可能有的。它們像所有的開端一樣是不可避免的。它們是不可能有的，是因為人不可能選擇自己的開端。馬克思並沒有選擇生來就有德國史已經濃縮在它的大學教育當中的這一思想，也沒有選擇生來思考它的意識形態世界。他在這世界中成長，在這一世界中學習生活和行動，「清算」世界，從這一世界自己解放出來。我在後面會回過頭來討論這一開端的必然性和偶然性。事實是有一種開端，而且要說明馬克思特定思想的這一歷史，就必須在當青年馬克思這一具體的人走進他那一時代的思想界時，輪到他在這裡頭思考，而且是跟屬於他作

爲一個思想家的整個生活的時代思潮交換意見和辯論的這一正確的情況中，來掌握它們的運動。在交換意見和衝突（它們是讓我們理解他的活生生思想的這些**作品**的真正實體）這一層面上，好像這些思想的作者本身都是**不在場的**。把自己表現在思想中的這一具體的個人和他的作品都是不在場的，所以是實際的歷史表現在現有的意識形態領域裡。當作者自己湮沒在他已經發表出來的思想的這一存在中，把自己歸結爲它們的嚴謹性時，這樣具體的歷史本身也湮沒在關於它的意識形態論點的這一存在中，把本身歸結爲意識形態的體系。這種雙重的不在場也要拿來進行檢驗。不過暫時每一件東西都是在一種獨特的思想的嚴謹性和關於意識形態領域的這種論點體系之間產生作用。它們的關係就是這一**開端**，而且這一開端是沒有終點的。這是必須思考的關係：一種（在思想每一種發展階段）獨特的思想（內在）統一體和（在現有的意識形態的每一種發展階段）現有的意識形態領域之間的關係。可是如果說要思考這種關係，那麼在同一種運動中就必須思考它的專門用語。

這種方法論上的要求馬上就隱含著關於這一基本意識形態領域的結構和實體的一種**有效知識**，而且不只是一種間接提到的知識。它意味著，說明意識形態的世界就像說明提供機會，讓一些一如它們所扮演的不存在的角色那麼有名的角色來交流的舞台一樣那麼中立，是行不通的。馬克思在一八四〇年到一八四五年這些年的命運，不是由名字叫黑格爾、費爾巴哈、施蒂納(Max Stirner)、赫斯(Moses Hess)等等這些角色之間的不切實際的辯論所決定的。也不是由像這時出現在馬克思自己著作中的那個相同的黑格爾、費爾巴哈、施蒂納和赫斯所決定的。甚至於是更少取決於後來恩格斯和列寧的泛泛回顧。它是

取決於被意識形態的背景硬扣上**一定的特質**的這些**具體的**意識形態角色。一定的意識形態特質不必然跟這些**具體的**意識形態角色刻板的歷史認同合拍（例如黑格爾），它們的範圍是比馬克思在對他們（例如費爾巴哈）所做的這同一批著述、引述、援引和批評當中賦予它們的那些明確的說法更廣泛，當然也比恩格斯四〇年後所概括的一般性質更為廣泛。一如這些提示所具體說明的，從青年馬克思寫博士論文這時起是青年馬克思所反對的這一黑格爾，不是我們在一九六〇年的孤寂歲月能夠傳播的圖書館裡的黑格爾；它是**新黑格爾運動中的這一個黑格爾**，即已經被請來提供一八四〇年代的德國知識份子一種手段以思考他們自己歷史和他們自己希望的一種黑格爾；也就是一種已經被弄成是跟他自己相互矛盾、被引來反對他自己、不管他自己的黑格爾。

**關於一種哲學把自己改造成一種意志**，從反思的世界出現來改造政治世界的這一觀念（在這裡頭，我們能夠看到馬克思首次反叛他的老師），完全是跟在新黑格爾派中占主導地位的解釋相一致的●。我不跟下列的看法爭辯：在馬克思的論文裡，馬克思已經表現出他對於概念的敏銳感、不能變更地嚴謹的理解以及他的朋友都渴慕的概念創造能力。不過這種觀念並不是他發明的。同理，把馬克思在一八四一年和一八四四年之間的作品中呈現的費爾巴哈，單獨歸結為明確的**關聯**，這或許相當的輕率。因為許多段落是直接複製費爾巴哈的論證或者加以解釋，甚至費爾巴哈的名字連提都沒有提。陶里亞蒂從《一八四四年經濟學哲學手稿》摘引來的段落是直接取自費爾巴哈的；其他的許多能夠引述的段落，大家也都是太過於倉卒就把它們給說成是馬克思的。在每一個人都知道費爾巴哈的著作時，尤其是在馬克思已經很欣賞費爾巴哈的思想，正用他的思想來思考，就好像它們是自己的思想一樣



時，爲什麼馬克思應該提到費爾巴哈呢？但是就如同我們一下子就要看到一樣，我們必須比活生生的作者有的那些沒有被我們提到過的思想更往前走一步，走進他有的**可能的思想裡**，走進他的**問題設定**，這是說，走進組成產生作用、構成特定的作者必須在他自己的思想裡清算的現有的**意識形態領域**這一範圍的這些思想統一體裡。馬上可以看得出來，要是在忽略掉個別人物的思想的意識形態領域時我們就不可能思考到個別人物的思想的這一統一體，那麼如果說我們要思考這一領域本身，也就是需要思考這一**統一體**了。

那麼這種統一體是什麼東西呢？讓我們且回到費爾巴哈來說明我們能夠回答這一問題的手段，不過在我們**使這兩個人彼此產生關聯**的時候，這次是提出馬克思思想的內在統一體問題。在我們的集子裡的大部份評論者很顯然都對這種關係的性質感到困擾，因此提出了許多衝突的解釋。這種困惑不完全是因爲對（我們能夠讀到的）費爾巴哈的著作不熟悉的原故。會有這種困擾，是因爲他們沒有清楚地思考到構成作品基本統一體、意識形態思想內在本質（這是說，它的**問題設定**）的東西是什麼。我把問題設定這一術語提出來——馬克思從來沒有直接地使用過，不過它卻經常使得他成熟時期（尤其是《德意志意識形態》）**●**的意識形態分析充滿活力——因爲它使我們不會陷入到黑格爾的「**總體性**」這些含糊不清的情況中，而且最能夠**掌握住事實**的概念。確實，意識形態構成一種（有機的）總體的這種說法，在敘述上——不是在理論上，因爲這種被改變成爲理論的敘述使我們面臨這樣的危險，只思考被我們敘述的整體這一空泛的統一體，而不是一定的**統一結構**——是正確的。相反的，利用關於它的**問題設定**的這一概念來思考一定意識形態統一體的這種統一體（統一體本身很明顯地表

現為一個整體，而且統一體或是明顯地或是隱約地以整體的形態，或者以「總體化」的意圖這一形態「讓我們體驗到」)，讓我們能夠看到統一所有思想組成成份的這一**典型的系統結構**，因此在這種統一體中找到這樣的一定的內容，這種內容既使我們有可能思考相關的意識形態「組成成份」的意義，又使我們有可能把這種意識形態跟每一位思想家生活的歷史時期留給思想家或向思想家提出的問題聯繫起來④。

舉馬克思的一八四三年手稿（《黑格爾法哲學批判》）這一個特別的例子來說。按照評論者的說法來說，這一手稿包含一連串的費爾巴哈的論點（主詞和謂語的倒置、對思辨哲學的批判、類存在物的理論），不過也有一些人分析在費爾巴哈裡頭找不到的東西（政治、國家和私有財產之間的相互關係、社會階級的現實等等）。留在**各種組成成份**這一層次就會走進我們上面提到過的分析性的一目的性的這一批判的死巷，走進它不切實際的出路（術語和意義、傾向和意識等等）中。我們必須往前走，考察一下在馬克思的著作裡頭出現的費爾巴哈說得很少或者根本沒有說到的這些分析和對象，是否足以證明這樣劃分成費爾巴哈的和不是費爾巴哈的（這是說，已經是馬克思主義的）組成成份是正確的。可是從**這些組成成份**本身是沒有希望可以找到答案的。因為我們討論到的這一對象不是直接就使思想具備條件。就我所知，在馬克思之前談論到社會階級或者甚至談論到階級鬥爭的許多作者，從來不會有過說只是因為他們討論到最後不能不吸引馬克思注意的這些對象，就被人當作是馬克思主義者的。說明一種思考並且使得一種思考有其條件的，不是得到思考的材料，而是在這一階段上的**思考的方式**⑤、思考跟它的對象有的實際關係，這是說，成為思考思想的對象的這一出發點的**基本問題設定**。這不是說，得到思考的材料不會在

某種情況上修改思考的方式，不過這是另外一個問題（我們後頭再談），而且不管如何，這種在思考方式上的修改、這種關於意識形態問題設定的重建，是能夠通過許多其他有別於關於對象和思考之間的這一單純、直接關係的路線來進行的！因此，任何仍然想要以這種思考角度來提出關於各種組成成份的人，就必須承認：任何一種東西都是取決於在順序上必然先於它們的一種問題，即在一定的作品中**成爲實際思考著它們的出發點的這一問題設定的性質**。以我們的例子來說，這一問題是採取下列的形式：在《黑格爾法哲學批判》裡頭，馬克思對於他的新的對象、社會階級、私有財產／國家的關係等等的思考，是否已經清除了費爾巴哈的理論前提？是否已經把它們給歸結爲只是關於一些空話的階段？或者，這些是從**同一種前提**的出發點來思考的新的對象？這一問題確實是因爲一種思想的**問題設定**不受其作者所考察的這些對象的領域限制，才有其可能性，因爲它不是以總體性姿態出現的這一思想的抽象，而是一種思想以及這一思想裡頭所有可能的思考的具體的、一定的結構。例如費爾巴哈的人本學不用在本質上停止成爲人本學的問題設定，即使把費爾巴哈這一字面本身去掉或遮掉，也還是不只能夠成爲宗教的問題設定（《基督教的本質》），而且也能夠成爲政治的問題設定（《論猶太人問題》、一八四三年手稿），或者甚至於是歷史和經濟的問題設定（《一八四四經濟學哲學手稿》）<sup>●</sup>。自然從宗教的人本學轉移到政治的人本學，最後轉移到經濟的人本學，是能夠把它看成爲在政治上具有重要性，而且在一八四三年的德國，人本學代表一種先進的意識形態形式，我能夠完全同意這點。不過要做這一判斷，前提是我們已經熟知我們所考察的意識形態的性質，這是說我們已經說明了**產生作用的意識形態問題設定**。

我要補充一下，如果說構成意識形態最終的意識形態本質的，與其說是我們所思考的對象這一直接的內容，還不如說是提出問題的方式，那麼這一問題設定就不是本身直接呈現給歷史學家供他們思考的，因為理由很充分：哲學家一般都是**在它裡頭思考的而不是思考它**，而且他的「推理順序」跟他的哲學的「推理順序」並不一致。我們能把一種意識形態（以馬克思主義的這一術語的意義——馬克思主義本身不是一種意識形態的這一種意義——這一嚴謹的意義來說），看成是在這特定方面具有**它自己的問題設定本身並沒有自覺到的這一特徵**。在馬克思告訴我們說（而且他不斷重複地說），不能把一種意識形態對於自己的意識看成是意識形態的本質的這時候，他的意思也就是說，在意識形態不能意識到它所回答的（或沒有回答的）真正的問題之前，意識形態並沒有意識到它自己的「理論前提」，這是說，並沒有意識到為它把它的一些問題從而關於這些問題的答案的意義和運動確定下來的這一活躍但不明確的問題設定。所以從一般來說，我們不能把一種問題設定解釋成像一看就可以清楚那樣，我們必須從意識形態被埋藏可是活躍著的、通常無視於意識形態本身、無視於它自己的陳述和宣稱的那一深處，把意識形態給挖掘出來。我想，任何準備要走這麼遠的人，都會覺得不能把某些「唯物主義者」（尤其是費爾巴哈）的**唯物主義的宣言跟唯物主義本身釐清楚**。這等於是說，這會澄清某些問題，而撇開某些其他的錯誤的問題。馬克思主義因而對於它自己的問題設定，這是說，對於它自己，而且甚至於在它的歷史作品中，就取得了更為正確的意識——這畢竟是它的權利，而且如果說我可以這樣說的話，那麼這畢竟也是它的職責所在。

讓我把這些思考概括一下。理解一種意識形態的論證，是意味著

在意識形態本身這一層次對於思想所從出和成長的這一**意識形態領域**同時連帶地取得知識；而且也意味著揭示這一思想，即它的**問題設定**的內在統一性。取得這一意識形態領域本身的知識是以取得在意識形態領域裡頭複合或對立的這一問題設定為前提的。我們所考察的個別人物思想的特殊問題設定，跟屬於意識形態領域的這些思想的特殊問題設定這之間的關聯，可以讓我們判定提出思想的作者特別不同的地方，即**是否有新的意義出現**。自然，這種複雜的過程一切都取決於現實的歷史。不過任何東西都不是能夠馬上就可以說清楚的。

現在清楚了，直接跟第一種折衷的批判的理論前提決裂的這種方法，本身已經<sup>⑤</sup>跟第二種前提的幻覺，即支配意識形態歷史（對它的價值和判決甚至於在還沒開始調查前就決定了）的這一沈默的法庭，脫離關係了。意識形態歷史的**真理**既不是在它的本源（它的起源）那裡，也不是在它的終點（它的目的）那裡。它是在**事實**本身當中，即在有著它們的問題設定（它本身是在「僵硬」和不穩定的意識形態世界的這一背景中演變著，受到現實歷史的支配）這一騙人的背景烘托著的意識形態的意義、論點和對象這一關鍵組成部份那裡。自然我們現在知道，青年馬克思**確實**變成了馬克思，不過我們不應該企圖把日子過得比他所經歷過的日子還要快速，我們不應該企圖代替他活著、替他拒絕或者替他發現什麼。我們不要在路程的終點等他，像圍繞著一名賽跑選手一樣圍繞著他，給他披上休息用的斗篷，因為終究事情都過去了，他已經抵達終點了。盧梭說過，就拿小孩和成年人來說，教育全部的藝術是在於知道如何**打發時間**。歷史批判的藝術也是在於知道如何打發時間，以便年輕的作者們能夠成長起來。這一打發的時間只是我們讓他們過生活的時間。從我們對時間的波節點、它的逆轉

和變動所得到的理解當中，我們再來**詳細調查**他們生活的必要性。一旦關於起源和目的的上帝從寶座上被推倒下來，那麼在這個範圍裡，或許就沒有什麼會比能夠在浮現出來的生活當中看到必要性的誕生更讓人快樂的了。

### 三、歷史的問題

不過所有的這一切看來是沒有談到折衷的方法的第三種前提：即全部的意識形態歷史在意識形態內部產生的前提。讓我們來討論這一點。

除了陶里亞蒂和拉賓的文章，以及尤其是霍普納(Joachim Hoepfner)那篇非常傑出的作品之外<sup>④</sup>，我恐怕絕大多數在這裡提到的研究都忽略掉了這一個問題，或者都只拿一小段落來談這一個問題。

不過說穿了，沒有一個馬克思主義者能夠避免提到幾年以前習慣稱之為「馬克思的道路」的這一個問題，也就是，關於他的思想的**各種事件**跟是思想真正**主體**的這一單一又多重的現實歷史之間關係的這一個問題。我們必須把這種雙重不在場的空位填補上去，讓這些還沒有主體的思想的真正作者（具體的人和生產他們的現實的歷史）露面。不然如果沒有這些現實的主體，我們又如何能夠說明思想的產生和思想的變動呢？

在這裡我不想提出關於馬克思自己的個性，即充滿著用不完的批判熱情、堅持現實毫不妥協、無與倫比的具體感的這一非凡的理論氣質的起源和結構這一問題。研究馬克思個性的心理結構和它的起源與歷史，確實能夠讓我們看出在這些早期著作本身中是那麼顯眼的介入、

**概念和研究風格。**我們從這裡如果不是能夠獲知沙特所講的那種關於他的事業的根本起源（作者的「基本構想」）的話，那麼至少也能夠獲知這一深刻、廣泛地堅持要**掌握**現實的緣由。這一緣由能夠讓我們初步理解到馬克思思想發展的實際連貫性，這是拉賓有部份想按照「傾向」來思考的東西。沒有這種研究，我們就有這樣的風險，我們不能掌握使馬克思避開大部份他同時代的人（他們，這是說青年黑格爾派，是像他一樣從同一種環境出身，面對著相同的意識形態論點）的命運的東西確實是什麼。梅林和科爾紐已經完成這一研究的大體部份，而且值得完成這一工作，這樣我們或許才能夠理解一位萊茵河畔資產階級的兒子是怎樣變成鐵路時代的歐洲工人運動的理論家和領袖。

不過這一研究除了為我們說明**馬克思的心理狀態**外，它也會讓我們理解到現實的歷史和**馬克思本人對它的直接領悟**。我必須在這裡暫時停一下，先談馬克思思想演變的意義和它的「動力」。

在折衷的批判面對著這一問題：「馬克思如何成長到成熟期，這又是如何可能產生思想改變」時，我們易於提供給它一個仍然是個固守**在意識形態歷史本身內部**的答案。例如，有人說，馬克思是知道怎麼把黑格爾的方法和他的**內容劃**分開來，而且知道如何把前者應用到歷史上。也有人說，他把黑格爾的體系**頭腳倒立**的情況**扳正過來**了（這是一種具有某種幽默感的說法，如果說我們回想一下黑格爾體系是「領域中的領域」這一點的話）。或者也有人說，馬克思把費爾巴哈的唯物主義**擴大**用到歷史上，好像局部性的唯物主義作為一種唯物主義不會令人多少有幾分疑惑一樣；馬克思把（黑格爾的或者費爾巴哈的）異化理論**應用**到社會關係的領域，好像這種「應用」能夠改變理論的基本意義。或者最後也有人說（而且這是關鍵重點），舊唯物主義是「前

後不一的」，相反地，馬克思是前後一致的。這種在意識形態歷史中困擾著許多馬克思主義者的前後一致、不一致的理論，是啓蒙的哲學家們捏造來供他們利用的一點意識形態新鮮玩意。費爾巴哈承接過來，而且還善加利用呢！這是值得用一篇短文全部拿來討論它，因為它是歷史唯心主義的精華：確實大家都知道，如果說思想是自行生殖的，那麼任何歷史（或者理論）的偏差無非是一種邏輯上的失誤。

即使在這些提法確實含有某種程度的正確性的時候④，我們從表面上來看這些提法還是不免會有這種幻覺，以為青年馬克思的思想演變是在思想的領域內以鬥爭的方式得到解決和決定的，而且它是利用對黑格爾、費爾巴哈等人所提出的思想進行思考的方式取得的。好像大家都同意，由這位一八四〇年的年輕的德國知識份子從黑格爾那裡繼承來的思想，和我們從表面上看來的相反，本身是包含著經過多年的智力上的努力之後，馬克思的批判能力最後成功地從他們那裡強行奪過來，並且迫使他們承認和認同的一套含蓄的、受到蒙蔽的、經過偽裝的和改變方向的真理在內。這是把黑格爾的哲學（辯證法）「顛倒過來」、「頭腳倒立的情況扳正過來」這一著名的論點所隱含的基本邏輯，因為如果說它確實完全是關於「顛倒過來」、恢復曾經頭腳倒立的東西的一個問題，那麼可以看得出來，只利用一種迴轉把一個對象扳正過來，是既沒有改變它的本質也沒有改變它的內容。一個人在他最後還是用腳來走路時，頭腳倒立的人依然是同一個人。而且我們不能把以這種方式顛倒過來的哲學看作遠不是被顛倒過來的這一種哲學，除非是以理論隱喻的方式：實際上，它的結構、它的問題和這些問題的意義都還是受到同一問題設定的束縛⑤。這是最常看起來在青年馬克思的著作中產生作用而且最容易被人拿來按在馬克思身上的邏輯。



不管這種看法的立場如何，我不認為它是符合現實的。自然，解讀馬克思早期著作的讀者沒有人能夠對馬克思這一種向所有他所碰到的思想進行理論巨大批判的工程無動於衷的。在討論這些思想時具有這麼多美德（尖銳、不屈不撓、嚴謹）的作者也不多見。從馬克思看來，思想是他所研究的具體對象，以便從這些思想裡頭取得一些真理或關於它們的真理，這正像物理家研究他實驗的對象一樣。請看看他在討論普魯士書報檢查令那篇文章中對書報檢查這一觀念的討論，或者在他討論林木竊盜那篇文章中對綠樹和枯枝之間看來微不足道的差異這一觀念的討論，或者關於新聞出版自由、私有財產、異化等等的觀念的討論。讀者對於馬克思早期著作中這種思考的嚴謹性和論理的力量簡明扼要的地方，是無法抗拒的。而且這種簡明扼要的地方十分自然地就會讓他相信，**馬克思推理的邏輯跟他思考的邏輯是完全一致的**，他確實從他所研究的意識形態世界取得**意識形態世界確實包含著的真理**。同時這一信念因為馬克思自己的信念，即從他所有的努力，甚至通過他的熱誠散發出來的這一信念，易言之，因為他的**自覺**，而得到加強。

所以，就不僅避免關於意識形態史當中的唯心主義概念這一自發性的幻覺至為重要，而且（或許更為重要的是）避免向青年馬克思的著作所給我們的印象做任何的讓步和避免接受任何他對於他自己的**意識也是重要的這一範圍來說，我要再繼續說下去。可是要瞭解這一點，就必須繼續提到現實的歷史，這是說，提到「馬克思的道路」本身的問題。**

有這點瞭解，我再回到我起頭的地方。是的，我們所有的人一定都得生在某天、某地，而且開始在一定的世界思考和著述。就思想家

來說，這個世界馬上就是他那時代的活生生的思想世界，是他生來就有那種思想的這一意識形態世界。對馬克思來說，這一世界是一八三〇年代和一八四〇年代受到德國唯心主義的問題、受到曾經被賦予「黑格爾的解體」這一抽象名稱所宰制的德意志意識形態的世界。它當然不是任何一個世界，不過這一般性的事實還不夠說明問題。因為德意志意識形態的世界這時跟已經嚴重地在它意識形態（從嚴格的意義上來說）腳底下被粉碎的這一世界，這是說，跟歷史的實際現實脫離很遠、最為神秘的這一世界，跟這時存在於意識形態的歐洲最為異化的世界，是不能比較的。這是馬克思生來就有的世界，是馬克思討論思想的世界。有關馬克思出身的偶然性，是這一隻把馬克思孵出來的巨大的意識形態生蛋雞，是這一隻壓倒一切而馬克思成功地突圍的生蛋雞。正是因為馬克思為自己解圍過，我們就很容易相信說，馬克思花了這麼多心血的代價而且堅決一博取得的自由，是已經在這個世界有案可稽的，唯一的問題就是把它給表現出來而已。我們也很容易就把馬克思後來的意識主觀地反映到這個時代，而且一如我們已經講過的，在它還不是把自我意識投射到另個自我意識，而是把被奴役的意識內容應用到後來由一種解放了的意識取得的這一歷史可知性的科學原理（不是另種自我意識的內容）上的事情時，我們很容易就會撰寫這部「還沒有發展到未來」的歷史。

在馬克思的晚期著作中，他說明這隻巨大的意識形態生蛋雞為什麼是德國特有的而不是法國或者英國特有的理由：因為德國（在經濟上和政治上）的歷史落後，以及跟這一落後對映的社會階級狀態這兩項理由。在十九世紀初，從法國大革命和拿破侖戰爭的大動亂中脫穎而出的德國，被深深地烙上在歷史上既不能實現民族統一又不能實現

資產階級革命的印記。這種「命運」注定支配了整個十九世紀的德國歷史，甚至到以後很久的一段時間都能為人們感覺出來。起源能夠回溯到農民戰爭時期的這一形勢，使得德國成為要繼續環繞著它的這段現實歷史的對象和目擊者。正是德國的這種無能，才構成了十八世紀和十九世紀當時形成的德意志的意識形態，並且才使德意志的意識形態具有深刻的印記。也正是這種無能，才迫使德國的知識份子要「思考別人已經做過的事情」，才迫使他們以正是他們的無能所隱含著的條件，即以具有他們的社會圈子（職員、教師、作家等等小資產階級）特有的希望、懷鄉和理想化了的這一形式——而且利用直接奴役著他們自己的客體（尤其是宗教）作為出發點——來思考它。這些歷史情況和要求的產物，正好就是德國知識份子藉以思考他們的情況、他們的希望，甚至於他們的「活動」的這一「德國唯心主義哲學」的驚人發展。

不是喜歡用譏諷的詞彙這一雅好，才使馬克思斷言法國人有政治頭腦，英國人有經濟的頭腦，而德國人則有理論的頭腦。跟德國歷史的不發達相對映的是意識形態和理論的「過度發展」，這是歐洲其他國家所提供的任何東西都不能相比的。不過重點是，這一理論的發展是一種異化了的意識形態發展，跟在意識形態裡頭思考的現實問題和現實對象沒有具體的關係。從我們已經採用的觀點來看，這是黑格爾的悲劇。他的哲學確實是十八世紀的百科全書，確實是這時取得的所有的知識，甚至於是歷史的總和。不過所有它思考的對象都是在思考對象當中被「消化了」，這是說，被支配所有德國才智的這一意識形態思考的特定形式「消化了」。所以我們很容易就會想像什麼能夠是而且必須是一八三〇年和一八四〇年之間在德國本身內部開始思考的德國青

年解放的基本先決條件。這種先決條件就是重新找出現實的歷史、現實的對象，超越這隻包圍著它們、扭曲它們的龐大的意識形態生蛋雞，不要滿足於只把它們給說成是它們的影子。因此有這樣的一種荒謬的結論出現：馬克思爲了把自己從這套意識形態裡頭解放出來，勢必要瞭解到德國意識形態的過度發展事實上同時也是它的歷史不發達的一種表現，因此必須從這種意識形態的向前飛躍退卻，以便接近事物本身，觸及現實的歷史，最後面對著存在，面對著纏繞著德國意識的這一迷霧⑤。沒有這種退卻，青年馬克思的解放史就無法讓我們理解；沒有這種向現實歷史的回向（它也是某種程度的退卻），青年馬克思跟工人運動的關係就還是一個謎。

我已經謹慎地強調過這種「退卻」。像是「揚棄」黑格爾、費爾巴哈等等這種太常被利用的提法，是容易暗示說有某種發展的連續性，或者至少是一種我們應該在當時歷史本身（馬克思和他那一時代的歷史）所維繫的同一種連續性成份內部來（確實按照黑格爾「奧伏赫變」的辯證法這一思考路線）思考不連續本身的對象，回向（在邏輯上和歷史上）優先順序是先於思考這個真正對象並且包圍著這個真正對象的意識形態的真正對象。

讓我用兩個例子說明一下關於退卻的這一提法：

首先有關那些黑格爾「消化過」他們的精華的作者，其中包括英國的經濟學家、法國的哲學家 and 政治家，以及他們解釋過意義的這些歷史事件，尤其是法國大革命。當一八四三年馬克思坐下來同時閱讀英國經濟學家的著作，當他開始進行研究馬基亞維利(Niccolé Machiavelli)、孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)、盧梭、狄德羅等人，當他具體地研究法國大革命史時⑥，這就不完全是回向黑格爾的

起源，利用黑格爾的起源來證實黑格爾了：相反的，這是要找出有關這些對象的現實，這是黑格爾利用在這些對象的現實上面硬扣上他自己的意識形態意義的這一辦法，已經暗中偷偷地拿走的東西。馬克思回到英國和法國十八世紀的這些理論產物中，在非常大的程度上確實是回到黑格爾以前，回到黑格爾以前的現實的這些對象本身。「揚棄」黑格爾不完全是黑格爾意義上的「奧伏赫變」，這是說揭示在黑格爾思想裡頭所包含的真理；它不是揚棄錯誤走向真理，相反的，它是揚棄虛幻走向真理，或者說得更確切一點，它是「揚棄」虛幻走向驅除虛幻、從這一經過驅除的虛幻退卻回到現實的真理：「揚棄」這一術語因此是毫無意義④。馬克思取道那些直接地體驗現實而且運用幾乎沒有曲解的方式來思考現實的人，即十八世紀的英國的經濟學家（他們有經濟頭腦，因為英國有經濟學）和法國的哲學家與政治學家（他們有政治的頭腦，因為法國有政治學），來直接發現現實的決定性經驗，馬克思從來都沒否認過。而且一如他批判法國的功利主義一樣（正是因為法國的功利主義沒有直接經歷這一有利的地方）⑤，我們也可以看出他對因為這種缺乏而產生的意識形態「差距」十分地敏感：法國的功利主義者是從英國經濟學家在英國現實的活動裡看出而且描述出的實際機制的這一功利和剝削經濟關係中，創造出一種「哲學」理論的。我覺得，馬克思和黑格爾之間的關係這一問題除非我們嚴謹地採取重新調整(*décalage*)的看法，而且瞭解到馬克思在不再是黑格爾的領域和地盤所建立的這一退卻，否則還是沒辦法解決。馬克思從黑格爾那裡借鑒的意義在哪裡，他的黑格爾傳承的意義，尤其是辯證法的意義在哪裡，這是我們只能夠從這一「組成成份的變化」⑥有利的觀點來研究的問題。

我的第二個例子是：在青年黑格爾派從黑格爾思想的內部提出他們已經構築符合他們的需要的答案的這些論證裡面，當他們把德國是時的歷史和法國、英國是時的歷史相互比較時，他們經常是提出**這些實際上是由德國是時歷史的落後向他們提出來的問題**。拿破侖戰敗實際並沒有使德國和西歐大國之間這一歷史的錯亂有什麼大的變化。一八三〇年代和一八四〇年代的德國知識份子嚮往著法國和英國，把法國和英國看作是自由和理性的國度，尤其是在七月革命和一八三二年英國的改革法案通過之後。由於未能夠親自體驗，他們再次思考其他國家已經做過的事情。不過在他們利用哲學的組成成份來思考的時候，法國的體制和英國的改革對他們來說成了理性的國度，因此他們等待主要是從理性爆發出來的這一德國的自由主義的革命①。在一八四〇年的失敗唯獨顯露出（德國）的理性無能為力的時候，他們就尋求外力的援助；而且他們提出這種令人難以置信的天真可是又動人的論點：**未來是屬於法國和德國的神秘的結合，即法國的政治敏感和德國理論的結合**；這種論點完全是承認他們的落後和他們的幻覺，可是這種承認還是停留在那些幻覺的領域裡頭②。因此，他們受到這些現實的束縛：他們只能夠通過他們自己的**意識形態架構和他們自己的問題設定**以這種媒介產生出來的扭曲方式來思考③。

同時，在一八四三年的時候，馬克思因為無法習於德國人的理性和自由而夢醒了，最後決定到法國去。他去法國絕大部份是**爲要尋找神話**，正像幾年以前對絕大部份殖民地從屬國的學生來說，還是有可能爲尋找他們的神話離開家鄉來法國一樣④。不過當他到這兒時，他有這一重大的發現：**法國和英國確實跟他們的神話不符合**，這兒有階級鬥爭、活生生的資本主義和有組織的無產階級。例如一種特殊的分

工讓馬克思發現到法國的現實，在另一方面恩格斯也在英國做出同樣的發現。在我們討論到撕開虛幻的煙幕（馬克思和恩格斯因為他們的出身，過去曾經在這一虛幻的煙幕後面生活過）這一實際的經驗時，我們再次必須利用退卻（不是「揚棄」）這一術語，這是說，從神話退到現實。

可是這種從意識形態走向現實的退卻，是跟關於一種全新的現實的發現完全對映的，全新的現實是馬克思和恩格斯發現在「德國哲學」的著作中沒有得到回應的。在法國，馬克思發現有組織的無產階級，在英國，恩格斯發現先進的資本主義，以及服從自己的規律不管哲學和哲學家的階級鬥爭④。

這種雙重的發現——發現沈潛在扭曲現實的意識形態底下這一意識形態涉及到的現實，以及超越當時的意識形態，發現它還不知道的一種新的現實——在青年馬克思的知識演變中起了很大的作用。馬克思以嚴謹的理論，通過思考這一雙重的發現，通過改變組成成份——以及通過思考這一新的組成成份的統一體和現實——成為馬克思。自然，我們應該理解到，這些發現跟馬克思整個個人的體驗是不可分的，它本身也是跟馬克思直接體驗著的德國史不可分的。因為在德國還是有一些東西在發生著變化。在那裡的事件不只是國外的事件的微弱回響。以為每件事情都是在德國境外發生，沒有任何事情是在德國國境內發生的這種想法，本身就是失望和無能為力的一種幻覺：因為失敗、止步不前並且一再地重複自己的歷史，一如我們知之甚詳一樣，還是一種歷史。整個我所討論的理論的和實際的經驗，其實是跟這一步一步地試著發現德國現實本身有密切關聯的。在威廉四世這一假冒的「自由派」變成爲一位專制君主時，在一八四〇年讓支撐著新黑格爾派希

望的整個理論體系垮台的這一絕望——《萊茵報》所想做的理性革命失敗、受到迫害、馬克思被放逐、遭到起初支持他的資產階級份子拋棄——讓馬克思知道一些被著名的「德國的貧困」和他用如此道德的義憤譴責的「市儈」所隱藏住的**事實**，即一種具體的歷史形勢（這種具體的歷史形勢不是**誤解**，而是反映著德國資產階級當中比理性所證明的還要強烈的剝削和懼怕的這些嚴密的與殘酷的階級關係），以及**這種道德的義憤本身**。這把一切東西都清除乾淨了，最後馬克思發現到了意識形態遮蔽住使他看不清楚的這一現實；他理解到，他不能再把德國的神話投射在外國的現實上面，必須認識到這些神話不僅在德國境外是無意義的，甚至在德國境內本身也是一樣：反過來，他還必須把從國外取得按照是時來觀察它的經驗見識投射在德國。

我希望現在都清楚了，如果說我們要想真正能夠思考到馬克思思想的這種崎嶇的起源，那麼我們就必須拒絕「揚棄」這一術語，轉到**發現**這一術語，放棄隱含在這一天真又巧詐的「揚棄」（奧伏赫變）概念（它只是以真理內在性的幻覺對它的目的進行空泛地預示）中的黑格爾邏輯精神，反過來採用**實際經驗和真正出身的邏輯**（這是一種能夠剷除**意識形態內在幻覺的邏輯**）；易言之，我們必須採用**現實歷史在意識形態本身中間入的邏輯**，從而——這對馬克思主義的思考角度是絕對必要的，而且也還是它所需要的——給馬克思的經驗這一個人風格若干現實的意義，也就是說，對於馬克思每次接觸現實都給予令人信服和啓示的這種力量的具體，要特別的敏感④。

我不打算給在青年馬克思這位傑出的人身上統一著個人的特殊精神和世界史，因而能夠在他身上產生一直到今天為止還使我們受益匪淺的這一**發現的歷史實際經驗**——一種編年體或者辯證法。有關細節可以



在科爾紐這位「神甫」的著作中找得到，因為除了沒有像科爾紐這麼博學或者掌握資料這麼豐富的梅林之外，他是唯一做過這種必要的努力的一個人。我有把握這樣預言：大家還會看他的書看一段很長的時間，因為除了通過青年馬克思的現實歷史這一途徑外，我們是無緣接觸到他的。

我只希望，我能夠因為指出某些一般人忽略掉的東西，這是說，馬克思必須從這裡出發的這一**偶然性**（跟他的出身有關）的**開端**，以及在他能夠看得更加清楚之前他必須先突破這隻巨大的關於幻覺的**生蛋雞**，而提供關於青年馬克思受到奴役的思想和馬克思自由的思維這之間特殊關係的若干觀念。我們應該理解到，在某種意義上來說，如果說這些開端我們記住的話，那麼我們就不能武斷地說，「**馬克思的青年時期是馬克思主義的一部份**」，除非我們所講的意思是這樣：一如所有的歷史現象一樣，我們能夠運用歷史唯物主義的原則來說明這位青年資產階級的知識演變。自然，馬克思的青年時期確實促成了馬克思主義，不過這只是在花了跟他的起源進行巨大的決裂，跟他從他所從出的德國繼承而來的幻覺進行英勇的鬥爭，以及密切地注意被這一幻覺所隱瞞的現實這些代價後才促成的。如果說「馬克思的道路」是我們的一個例子，那麼這不是因為他的起源和環境，而是因為他強烈地堅持把他自己從好像是**真理**一樣在他眼前呈現的這些神話中解放出來，同時也是因為把這些神話推到一旁的這一現實歷史經驗的作用。

請讓我說明一下最後一點。如果說這種解釋確實能夠較為精確地解讀早期著作，如果說這一比較深入的思想統一體（它的問題設定）把它們的理論組成成份說明清楚，同時我們取得了馬克思的實際經驗（他的歷史；他的發現）說明這一問題設定的發展，而且這又使得我

們有可能解決關於馬克思是否已經是馬克思，是否他還是費爾巴哈派或者已經超過費爾巴哈那些無止境地討論的問題，也就是說，使我們確定了關於他青年發展的每一個階段這種思想直接組成成份的、內外在意義這些問題，那麼也還有我們沒有回答，或者說得明確一點，還沒有介紹的**另一個問題**，即從馬克思的**命運**這一有利的觀點看，**關於馬克思的開端這一必然性的問題**。

好像馬克思一定要從他的開端逃脫開的這一必然性，也就是說，馬克思必定要克服和清除埋葬他的這一異常沈重的意識形態世界，跟否定的意義一樣（從幻覺中逃脫開來），在某種的意義上具有**形成的意義**，而不管這些我們所談的幻覺是如何。我們也許甚至於可以感覺到，歷史唯物主義的發現還是「攔在半空中」，在許多方面馬克思是把這一驚人的理論努力耗在得出現實和取得某些有部份已經是得到認識並為人所接受的真理上面。所以這裡應該有馬克思自己走過的、從事發現的「捷徑」（譬如說，恩格斯是取道他在一八四四年所寫的文章，或者馬克思是以讚賞狄茨根 Josef Dietzgen 的方式來走這條路）和「迂迴路線」。那麼通過他的開端使他不能不那麼做的這一理論的「**長征**」，他取得了什麼了呢？在**遠離終點**的出發點、在哲學的抽象中逗留這麼久，而且在他走到現實的這條路上跨過這麼大的空間，究竟有什麼好處呢？或許這使他作為一個個體的批判智力更為銳利、更加敏銳，取得了歷史上無可比擬的「**臨床意識**」，甚至於對於階級和意識形態之間的鬥爭更有警覺心；而且（尤其在他跟黑格爾接觸當中），更敏捷地體會並熟悉建構任何科學理論都是必要的**抽象**，更敏捷地體會並熟悉黑格爾的辯證法賦予他一種「純粹」、抽象模式的那種**理論綜合**和**關於過程的邏輯**。我還沒有提供這些參照點，因為我認為我能夠答覆這些問

題；可是因為隨著在進行中的一些科學的研究，它們也許有可能說明德意志意識形態甚至於在馬克思成長過程中的德國「思辨哲學」所起的作用是什麼。我是比較傾向於把這種作用看成爲**有助於理論的形成**，就是說，傾向於把它看成是一種關於取道意識形態的這一理論形態本身的理論智力的教育，而不傾向於把這種作用看成是一種**理論的形成**。就像曾經有過那麼一次一樣，德國知識份子的意識形態過度發展是以有別於它**表面現象**的方式，從兩方面爲教育青年馬克思服務：一則是通過強加在馬克思身上的這一必然性，使馬克思批判他的整個意識形態，以便能夠深入到他的神話裡頭；另一則是在運用**跟意識形態體系的妥當性無關的**它的體系的抽象結構中，它訓練了馬克思。如果說我們準備將馬克思的發現往後挪一點，以便我們能夠看出他建立了一種新的學科，而且這一學科本身的產生跟所有歷史上偉大的**科學發現**類似，那麼我們也必須同意，沒有任何一種偉大的發現曾經不是因爲揭露新的對象或者新的領域，不是因爲新的意義的視野（即已經掃除了舊的幻影和神話的新生地）出現，而得到實現的——不過同時，發現這一新世界的人絕對必須已經**以舊的形式**本身磨練過他的智力，他必須學過而且熟知這些東西，同時通過批判它們的方式，形成運用一般抽象形式的藝術的一種品味，並學會運用一般抽象形式的藝術。不然，他就永遠不能夠構思他**用來思考新對象的新形式**。在我們可以說使一切偉大的歷史發現有其迫切需要（如果說不是不可避免）的人類發展的一般環境中，身爲這一切發現其中之一的發明家的這個人，必然是處在這一弔詭的形勢中，他所必須學會用來說出他**正要發現的東西的那種方式**，正好是他所必須忘掉的。或許也同樣是這種形勢，才使馬克思的早期著作具有可悲的迫切性和永恆性，具有開端和終點之間、

語言和意義之間的尖銳衝突。如果沒有忘掉附在哲學身上的這一命運是不可逆轉的這一點，那麼就沒有任何一種哲學可以從這裡產生出來。

一九六〇年十二月

- ① 蘇聯青年學者在研究馬克思早期著作中所顯現出的興趣尤其值得我們注意。這是目前蘇聯文化發展方向重要的信號。（請參考“Presentation,” p.4, n.7.）
- ② 明顯地被霍普納（Joachim Hoepfner）這篇傑出的作品〈關於從黑格爾向馬克思過渡的幾個錯誤觀點〉（*À propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx*）所支配（pp.175-90）。
- ③ 請見莫里多爾翻譯的柯斯特版的《馬克思哲學著作集》第四集中蘭德蘇和邁爾的〈序言〉：「可以看得出來，支配《資本論》中所做的分析的這一傾向的基礎是……這種沈默的假設，只有它才能夠給整個馬克思最重要的著作傾向重新取得內在的證明。……這些假設正好就是一八四七年以前馬克思著作的正式論點。就《資本論》的作者來說，這些假設決不代表在他知識成熟的時候自己逐漸解開的、在他個人清洗的過程中視為廢物丟掉的一些年輕時候的錯誤。說得明確一點，馬克思在一八四〇年到一八四七年的著作中，揭開了歷史條件的整個視野，而且紮穩了一般的人的基礎，沒有這一基礎，任何關於經濟關係的說明都還仍然完全是優秀的經濟學家的工作。誰沒有掌握到是馬克思早期著作主題而且貫穿他整個著作的這條隱含的脈絡，誰就不能夠瞭解馬克思。……他的經濟分析的原理是直接從【人的真正現實】取得的。」（pp.xv-xvii）。「《共產黨宣言》的第一句話稍稍改變，我們就可以這樣講：『至今所有一切社會的歷史都是人自我異化的歷史……。』」（p.xlii）等等。帕支特諾夫（Leonid Nikokevich Pajitnov）的文章〈一八四四年手稿〉（*Les Manuscrits de 1844*）（*Recherches*, pp.

80-96)是關於這一「青年馬克思」的修正主義潮流重要作者的一篇有價值的評論。

- ④顯然，他們能夠厚著臉皮（不瞭解就）採用他們對手的論點，而且通過馬克思的青年時期來重新思考馬克思——而且在法國本身，也有人做這種奇怪的事。可是，歷史終究總是讓誤解消失無蹤。
- ⑤ Wolfgang Jahn, “Le contenu économique de l’aliénation,” in *Recherches*, p.158.
- ⑥請參考 Adam Schaff, “Le vrai visage du jeune Marx,” in *Recherches*, p. 193.同時也請參考下面從〈引言〉節錄出來的段落(pp.7-8)：「根據馬克思在他把他的早期著作觀點提出來時碰巧有的觀點，是不能夠真正理解馬克思整個著作，也不能夠真正理解以思想和行動的方式表現出來的馬克思主義的。只有相反的研究方向才是有價值的，這種研究方向也就是，理解意義並評估這些初步成果的價值(?)，取道我們從馬克思主義那裡繼承來的，而且也——一定要明白地說明——在一世紀以來在歷史實踐極盛時期所豐富的馬克思主義，來進入由《克羅茲納赫筆記》(*Kreuznach Notebooks*)和《一八四四年經濟學哲學手稿》所展現的馬克思主義思想的那些有創造力的實驗室。因為沒有這樣，就無法不用從黑格爾主義那裡(如果說不是從托馬斯主義 Thomism 那裡)借來的標準來評估馬克思了。哲學史是按照還沒有發展到的未來來寫的：說穿了，這是不承認對哲學史的否定，不承認這是按照黑格爾的方式把自己抬高成爲歷史的創始者。」我刻意強調後面這兩段話。可是讀者也會自己這樣強調，也會吃驚地看到，有人明白地把黑格爾關於哲學史的觀點說成是馬克思主義，同時在極度混淆的時候，也會發現如果自己不這樣說，就被打成黑格爾主義。……我們馬上可以看到，在這種觀點中也有其他有爭議的動機。總之，這段引言很明白地說明了我已經指出來的這一思路：馬克思凡事都受他青年時期威脅，所以他在整體的一個時期中才恢復了活力，而且爲了這個目的捏造一套關於哲學史的哲學，即

完完全全是黑格爾哲學的一種哲學。霍普納厚著臉皮就把這點放進他的文章（〈關於從黑格爾向馬克思過渡的幾個錯誤觀點〉）的觀點裡：「我們一定不能夠從前面回溯研究歷史，從過去探索馬克思主義知識極盛時期的那一想像中的起源。哲學思想的演變必須從社會的真正發展出發去考察。」這是馬克思自己的立場，這是例如在《德意志意識形態》中廣泛地說明的立場。

- ⑦ “Presentation,” in *Recherches*, p.7. 論證是非常清楚的。
- ⑧ 請參考霍普納的說法 (Joachim Hoppner, “À propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx,” in *Recherches*, p.178.): 「問題不在於知道今天馬克思主義的研究者能夠在這些段落裡看出什麼樣的馬克思主義的內容，而是在於知道這些段落對黑格爾本身來說有什麼樣的社會內容。」霍普納討論黑格爾的這一出色的看法，跟在黑格爾裡頭找尋「馬克思主義的」論點的庫辛斯基 (Jürgen Kuczynski) 是對立的。這一出色的看法在從馬克思成熟期的著作這一觀點來解讀馬克思早期的著作時，對於馬克思本人來說也是完全確實有根據的。
- ⑨ Palmiro Togliatte, “De Hegel au marxisme,” in *Recherches*, pp.38-40.
- Nikolai Ivanovich Lapine, “Critique de la philosophie de Hegel,” in *Recherches*, pp.52-71.
- Wolfgang Jahn, “Le contenu économique du concept d’aliénation du travail dans les oeuvres de jeunesse de Marx,” in *Recherches*, pp.157-174.
- 例如，陶里亞蒂引用來證明馬克思超越黑格爾的這兩句引言，確實就是從費爾巴哈的著作那裡抄來的！明察秋毫的霍普納看出了這一點：「陶里亞蒂引用來證明馬克思這時自己已經從費爾巴哈那裡解放出來的從《手稿》（一八四四年）引來的那兩句引言，基本上是完全把費爾巴哈在《哲學改革臨時提綱》和《未來哲學原理》中所表達的觀念重述一遍而已。」(Palmiro Togliatte, *op. cit.*, p.

184, n.11)我們是有可能以同樣的方式，來駁斥帕支特諾夫在其文章〈一八四四年手稿〉頁八八和頁一〇九中所引用的那些引言在證據上的價值。這些錯誤的教訓就是：我們應該精確地解讀我們那些作者的意思。就費爾巴哈來說，這並不是多餘。馬克思和恩格斯這麼頻繁地討論費爾巴哈，而且討論得這麼高明，我們很容易就會相信，我們知道費爾巴哈是知道得很清楚了。

- ⑬例如，請見約翰：關於《一八四四年經濟學哲學手稿》的異化論和《資本論》的價值理論之間這一有暗示性的比較。
- ⑭請參考 Wolfgang Jahn, "Le contenu économique de l'aliénation."
- ⑮霍普納針對庫辛斯基特別批判這種形式主義(Joachim Hoepfner, *op. cit.*, pp.177-178.)。
- ⑯在關於來源的理論中，這是衡量發展的起源。在預測的理論中，這是決定過程環節的意義的終點。
- ⑰ Nikolai Ivanovich Lapine, *op. cit.*, p.68.
- ⑱ *Ibid.*, p.69.
- ⑲請參考例如：O. M. Bakouradzé, "La formation des idées philosophiques de K. Marx," in *Recherches*, pp.29-32.
- ⑳ Nikolai Ivanovich Lapine, *op. cit.*, pp.160 and 169.
- ㉑ Leonid Nikokevich Pajitnov, "Les Manuscrits de 1844," in *Recherches*, p.117.
- ㉒ Nikolai Ivanovich Lapine, *op. cit.*, pp.58, 67 and 69.
- ㉓ Adam Schaff, *op. cit.*, p.202.
- ㉔我向一些第三者提出這一問題。可是我們所有人都知道，這是向所有利用馬克思早期著作的馬克思主義者提問題。如果他們不分青紅皂白地就利用這些早期著作，如果他們把這些作品看成像《論猶太人問題》或者一八四三年手稿和《一八四四年經濟學哲學手稿》一樣，認為它們是馬克思主義的著作，如果這種靈

感得出了理論和意識形態行動的結論，那麼他們事實上就回答了這一問題，他們所做的事就替他們回答了：能夠把青年馬克思看成是馬克思，青年馬克思是一位馬克思主義者。他們公開地提出了我正在討論的批判（用完全不回答的方式）輕聲細語地提出的答案。在這兩種情況中，產生作用的和成問題的，都是同樣的一個原則。

- Wolfgang John, *op. cit.*, p.173.「在《德意志意識形態》當中，……歷史唯物主義找到它妥當的術語。」可是像約翰自己的文章所表明的，這是跟術語完全不同的東西。
- Nikolai Ivanovich Lapine, *op. cit.*, p.69.
- 自然，像任何其他科學的學科一樣，馬克思主義也像物理學不在建立物理學的伽利略那裡停頓下來一樣，不在馬克思身上停頓下來。馬克思主義像任何其他科學的學科一樣，甚至於在馬克思在世時就已經發展了。因為馬克思的基本發現，新的發現有了可能性。可是相信每一件東西都已經說過了，這就太過於輕率了。
- 請參考 Auguste Cornu, *Karl Marx et F. Engels* (Paris: PUF, 1955), Vol. I, "les années d'enfance et de jeunesse, La Gauche hégélienne", 討論「黑格爾左派的形成」這一章，特別是頁一四四以下。科爾紐非常正確地強調了奇茨科烏斯基 (August Cieszkowski) 在具體說明新黑格爾派啓示的、全部這一運動的青年自由派知識份子所接受的一種行動哲學中的這一作用。
- 這不是著手研究在分析《德意志意識形態》當中產生作用的這些概念的場所。另外用一句引言就足以說明一切。談到「德國的批判」，馬克思說，「它談到的全部問題終究是在一定的哲學體系，即黑格爾體系的基地上產生的。不僅是它的回答，而且連它所提出的問題本身，都包含著神秘主義。」馬克思和恩格斯，〈德意志意識形態〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二一。如果這樣說，它不是產生哲學的答案而是由哲學所提出來



的問題，而且正是在問題本身當中，也就是說，正是在它考察這個對象的方式當中（而且不是在對象本身當中），我們才應該探索意識形態的神秘作用（或者，相反的，跟對象之間的真正關係），這就說得更清楚了。

⑩這一結論是關鍵。實際上把關於問題設定的概念從關於意識形態發展的一種唯心主義的說明這一主觀主義的概念區別開來的，是問題設定的概念在思想內部顯現出理論特定主題客觀的內在參考體系，也就是決定作何答覆的問題體系。如果說，關於意識形態答覆的意義可以在這種內在層次取得理解，那麼我們首先必須研究關於它的一些疑問中的這一疑問。可是這一問題設定本身就是一種答案，即不再答覆它自己內在的疑問——一些問題——的答案，而是答覆由意識形態的時代向意識形態提出來的這些客觀問題的答案。把意識形態專家提出來的問題（他的問題設定）跟由他的時代向意識形態專家提出來的真正問題比較一下，我們才有可能說明意識形態這一真正的意識形態組成成份，也就是說，說明使意識形態本身具有特質的東西，說明它的歪曲。所以不是問題設定的內在性構成了問題設定的本質，而是它跟真正的問題之間的關係才構成了它的本質：沒有把關於意識形態的問題設定跟真正的問題聯繫起來，沒有把關於意識形態的問題設定向真正的問題（問題設定的經過扭曲的說明，給真正的問題提供一個錯誤的答案）提出來，我們就不能說明關於意識形態的問題設定。不過，我不應該先說明我的說明中的第三點（請見註⑨）。

⑪這是把唯物主義從形形色色的唯心主義區分開來的「基本問題」的意義。

⑫請參考霍普納出色的這一個段落，見 Joachim Hoepfner, *op. cit.*, p.188.也請參考 *Ibid.*, p.184, n.11.

⑬之所以是已經，因為這種決裂在整個這種解放過程時的成功，是以認真地看待現實的歷史為前提的。

⑭（原書缺這個註解——中文版譯者。）

⑮ Joachim Hoepfner, *op. cit.*, pp.175-190.

●讓我們這樣說：教育上的正確性。至於著名的把黑格爾「顛倒過來」，這是費爾巴哈的構想的完美表現。為黑格爾的後代介紹這種「顛倒過來」，而且肯定它的，正是費爾巴哈。值得注意的是，馬克思在《德意志意識形態》中因為費爾巴哈恰恰是在自稱已經把黑格爾哲學「扳正過來」時還是黑格爾哲學的俘虜，所以正確地抨擊了費爾巴哈。他抨擊費爾巴哈，因為費爾巴哈接受黑格爾的問題的前提，但對於同一個問題卻提出不同的答案。在哲學裡頭，在跟日常生活對立的時候，在日常生活就是答案的地方，只有這些問題才是不得體的。一旦這些問題改變了，就不再有可能談到顛倒過來了。無疑的，把新的問題和答案的相對次序跟舊的問題和答案的相對次序比較一下，還是可以讓我們談到「顛倒過來」。不過，這時它已經變成是一種比擬，因為這些問題不再是同一種問題，而且它們所構成的領域不是可以比較的，除非像我已經提到過的，是為了教育的目的。

●請參考註●。

●想消除一切的意識形態，回到「事物本身」、「揭示存在」(*zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen*)的這種念頭，使整個費爾巴哈的哲學充滿了活力。他的術語是這種活力的表現。他把他的念頭付諸實踐，可是他還是他處心積慮地想脫離的那一哲學的俘虜，這是他的不幸，因為他想從這些概念的思辨哲學和同一種哲學的問題設定中解放自己。重要的是「改變組成成份」。

●拉賓在這點上面很突出(Nikolai Ivanovich Lapine, *op. cit.*, pp.60-61.)。可是關於馬克思的這些知識的「試驗」，並不能符合「傾向」(對於「試驗」來說太過於泛泛和抽象的概念，而且它也是反映進展中的這一發展的終點)這一概念的條件。拉賓是想用「傾向」這一概念來思考馬克思的這些知識的「試驗」。在另一方面，我深深地同意霍普納的說法(Joachim Hoepfner, *op. cit.*, pp. 186-187.):「馬克思依賴對黑格爾的辯證法的某種巧妙運用，並沒有解決他的問題，而基本上是靠對歷史、社會學和政治經濟學的那種具體的研究。……馬克

思的辯證法本質上是從馬克思為理論澄清的和開拓的新大陸那裡產生出來的。黑格爾和馬克思不是汲取同樣的水源。」

- 如果說按照黑格爾的說法「揚棄」這一術語有任何的意義，那麼它也不是通過用「本身包含著被否定的術語的這一否定」的概念來取代它的，從而強調處在這種保存中的**決裂**，因為這種保存中的決裂是以**過程基本的統一性為前提的**，這過程基本的統一性是以黑格爾的辯證法方式，通過自在到自為，然後到自在自為等等的這一過程，用另外的一種形式表現出來的。不過恰恰是在自己的**內在性中**，在**起源裡頭**包含著自己的未來的這一過程基本的連續性，在這一點上才是有爭議的地方。黑格爾的揚棄是以過程的後來形式是早先的形式的「真理」為前提的。可是馬克思的立場和他對意識形態的全部批判相反地都意味著，（理解現實的）科學在它的**真正的意義**上是跟意識形態構成了一種**決裂**，它本身是在**另外的領域**上建立起來的，它是在**新的問題的基礎**上建立起來的，它提出關於現實而不是意識形態的**其他問題**，或者說（意思是一樣），它是以不同於意識形態的方式來說明它的對象。因此按照黑格爾的意思來說，根據任何標準都不能把科學看成是意識形態的真理。如果說我們在這方面需要馬克思的歷史先驅，我們必須向斯賓諾莎（Baruch Spinoza）求助而不是向黑格爾求助。斯賓諾莎建立了第一類的知識和第二類的知識之間的關係。這種研究在它的（從上帝的總體性抽象出來的）直接性方面，確實是以**完全不連續性**為前提的。雖然第二類知識使得我們對於第一類知識的理解有其可能，可是它不是**第一類知識的真理**。
- 請參考馬克思和恩格斯，前揭書，頁四八二：「在英國人那裡，理論是單純地肯定事實，可是在法國人那裡，卻變成哲學體系。」
- 請見 Joachim Hoepfner, *op. cit.*, pp.186-187.我對「退卻」這一術語再說一句。顯然我們不應該把它的意思看成是跟「揚棄」正好相反，除非是用比喻的方式。問題不在於用通過意識形態的**起源**的方式來對意識形態進行某種理解，以取代通過意識形態的目的的方式來對意識形態進行理解。所有我想說的是，即使在

青年馬克思的意識形態的意識內部，他也表現出一種堪為楷模的批判性堅持。可是拿馬克思本人來說，這種「退卻」只要馬克思回到德國史本身，破除了它「落後」的幻覺，也就是說，按照它的現實來思考它，而不拿外在的模式作為它的規範來衡量它，那麼它終究馬上要失掉按照**起源**的方式來探查**原著**的這一往前追溯的方向。因此，這種**退卻**確實是目前對於已經被意識形態弄丟的並且被弄得面目全非的一種現實的**修補、恢復和補償**。

④這是青年黑格爾派運動的「自由主義」的階段。請參考 Auguste Cornu, *op. cit.*, Ch. IV, pp.132ff.

⑤這是新黑格爾派廣為闡述的論點。請參考費爾巴哈的《哲學改革臨時提綱》第四十六節和第四十七節：Ludwig Feuerbach, “Manifestes philosophiques,” in *Collection Epiméthée*, (Paris: PUF, 1960), pp.116-117.

⑥本質上，這種問題設定就有把現實的歷史問題**扭曲**成為哲學問題的含意在內。關於資產階級革命、政治的自由主義、出版自由、廢除書報檢查、對教會所進行的鬥爭等等**現實的問題**，被改變成為**哲學的問題**，即理性統治的問題，歷史保證了理性統治的勝利，不管現實的狀況如何。理性之間的矛盾（這是歷史內在的本質和目的）以及目前歷史的**現實**是新黑格爾派的基本問題。關於這一問題的提法（這種問題設定）自然決定解決它的方法：如果說理性是歷史的目的和它的本質，那麼即使按照它最矛盾的狀況來說明它的存在也夠了：因此整個答案可以在哲學**批判**的無比威力中找得到，哲學以歷史真理之名，通過消除歷史的錯亂的方法，必然轉化成為**實踐**。因為揭露現實的歷史非理性，完全就是揭露它自己的理性，這個理性甚至於是以它的非理性的方式來產生作用的。例如，國家確實是產生作用的真理、歷史的真理的體現。把國家**搖身一變**變成這種真理就可以了。正是因為如此我們才能夠把這種「**實踐**」明確地歸結為哲學的**批判**和理論的宣傳：揭露這種非理性，以便讓它們屈服，為理性辯護以便把非理性驅除，這樣就夠了。所以一切都取決於是傑出的革命頭腦和心臟的這一

哲學(在一八四〇年以後，哲學只是頭腦——心臟是法國)。提出基本問題的方式是多麼地需要答案。可是無比明顯的事情以及就問題設定本身來說，是要通過把問題設定拿來跟現實的歷史給新黑格爾派提出來的這些問題比較一下的這種方式，來發現雖然這種問題設定確實給現實的問題提出了答案，可是它跟任何這些現實的問題都不是相適應的：理性和非理性之間沒有一件事是有爭議的，非理性既不是非理性也不是現象，國家不是產生作用的自由等等，也就是說，這種意識形態似乎要在它的問題裡頭反映的對象，甚至都沒有被表現在它們「直接的」現實上面。就比較的結果來說，不僅意識形態提供給它自己的問題的這些答案沒有提出來(它們不過是這些問題對於本身所做的考察而已)，而且問題設定本身也是一樣——全面的意識形態歪曲，即它關於問題和對象的神秘作用，這時就暴露出來了。那麼我們就能夠理解到，在馬克思提到需要拋開黑格爾哲學的基地時，馬克思的意思是什麼了，因為「不僅是它的回答，而且連它所提出的問題本身，都包含著神秘主義。」

- ⑩請參考馬克思，〈摘自《德法年鑒》的書信〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，(北京：人民出版社，一九六五年)，頁四一五～四一八。
- ⑪請參考恩格斯的〈政治經濟學批判大綱〉一文。馬克思後來說這篇文章是「天才的」文章——這篇文章對馬克思有很大的影響。一般人都低估了這篇文章的重要性。
- ⑫我們很容易就理解到，提到出身的邏輯(就柏格森來說)並非就是提到發明的哲學。因為這種出身不是這樣的表現，即我所知道的不是空泛的本質、自由或者選擇的表現；相反的，它完全是它自己的經驗條件的作用。我應該補充一句，這種邏輯是馬克思自己關於意識形態的歷史概念所需要的。因為說穿了，關於從這種發展產生出來的馬克思的真正的發現史，我們所取得結論是向意識形態史的那種存在提出挑戰。一旦我們明白了，我們駁倒了關於意識形態批判的這個內在性的論點，意識形態史不是它自己的那個可以讓我們理解的原則，一旦

我們理解到，即通過說明意識形態史形成、意識形態史歪曲和重新把歪曲調整過來的這段現實的歷史，我們只能夠通過說明意識形態史內部出現的這段現實的歷史，來理解意識形態史，那麼我們就必須研究一下，這段**意識形態史**本身作為一種**歷史**還剩下什麼東西，而且我們就必須承認，答案是沒有剩下什麼東西。一如馬克思所說的，「道德、宗教、形而上學和其他意識形態，以及與它們相適應的意識形式便失去獨立性的外觀。**它們沒有歷史**，沒有發展：那些發展著自己的物質生產和物質交往的人們，在改變自己的這個現實的同時也改變著自己的思維和思維的產物。」（馬克思和恩格斯，前揭書，頁三〇）言歸正傳談我們的出發點，我是說——而且下面的兩個理由**完全是同一回事**——「哲學史」是不能按照「還沒有發展到的未來」來寫的，不只是因為還沒有發展到的未來不是歷史知性的範疇——而且也因為嚴格地說來，關於哲學的歷史是**不存在的**。



獻給瑪格侖特(Margritte)和古伊(Gui)







## 3

## 矛盾和多元決定 (研究剖記)

「在他（黑格爾）那裡，辯證法是倒立著的。必須把它倒過來，以便發現神秘外殼中的合理內核。」

——馬克思，《資本論》

在一篇談青年馬克思的文章中<sup>①</sup>，我已經強調「把黑格爾扳正過來」的觀念是含糊不清的。我以為，嚴格地來說，這種說法倒是非常地適合費爾巴哈；確實後者「把思辨哲學頭腳倒立的情況扳正過來了」，不過唯一的結果是以嚴謹的邏輯取得了唯心主義的人本學。可是這種說法不能適用於馬克思，至少不能適用於已經從這種「人本學」階段脫離出來的馬克思。

我能夠進一步指出來，在下面一段著名的段落：**「在他（黑格爾）那裡，辯證法是倒立著的。必須把它倒過來，以便發現神秘外殼中的合理內核」**<sup>②</sup>裡，「倒過來」只是做做樣子，甚至於只是譬喻而已，它所產生的許多問題和它所答覆的問題是一樣的多。

我們應該如何確實理解這段引言裡的用法呢？問題不再是一般地把黑格爾「**扳正過來**」，這是說，問題不再是把思辨哲學本身扳正過來。從《德意志意識形態》發表以來，我們都知道，這種作法是毫無意義

的。任何單純不加思索地說把思辨哲學扳正過來的人（例如爲了取得唯物主義），永遠都不能超過哲學的普魯東，永遠都只是它不自覺的俘虜，正像普魯東是資產階級經濟學的俘虜一樣。我們現在是關心辯證法，而且只關心辯證法。我們或許可以這樣認爲：在馬克思寫到我們必須「發現神秘外殼中的合理內核」時，他的意思是說，在「**神秘外殼**」是思辨哲學的時候，「**合理內核**」就是辯證法本身。恩格斯在方法和體系之間所做的由來已久的區分，意思正是這樣④。思想撕開外核，神秘的包裝（思辨哲學），保留辯證法這一寶貴的內核。可是在同一句裡馬克思說，抽取內核和把辯證法扳正過來是同一件事情。可是抽取如何可能成爲扳正呢？或者換句話說，在這種抽取當中，「扳正過來」的是什麼東西呢？

讓我們稍爲仔細看一下。只要辯證法從它的唯心主義外殼脫離開來，它就變成「**黑格爾的辯證法直接的對立物**」。這意思不就是說，從馬克思來看，是把辯證法應用在現實世界而不是討論黑格爾昇華和顛倒了的世界嗎？確實在這個意思上，黑格爾是「**第一個全面地有意識地敘述了辯證法的一般運動形式**」。因此我們能夠把辯證法從黑格爾那裡拿過來，把它用在生活上而不是觀念上。那麼「扳正過來」就是辯證法這一「意義」的「扳正過來」。不過這種扳正過來事實上並沒有接觸到辯證法。

拿青年馬克思做個例子說，在我們上面提到的那篇文章中，我說過原封不動地照搬黑格爾形式的辯證法只能使我們陷入危險的含混不清當中，因爲就馬克思主義解釋任何意識形態現象不可能有任何原理來說，我們能夠把在黑格爾體系中的辯證法地位看成是外殼中的一種內核的地位，這是不可思議的⑤。這句話我的意思是，在黑格爾著作

中的辯證法本質應該沒受到黑格爾意識形態的污染是不可想像的，或者說，因為這種「污染」是以完全沒有受到「污染」的辯證法為前提的，所以黑格爾的辯證法通過一次簡單的、奇蹟般的「抽取」就不成其為黑格爾的辯證法，而成為馬克思的辯證法了。

即使在匆匆寫就的《資本論》第二版跋的字裡行間，馬克思也看出了這種困難。馬克思通過譬喻的堆砌，尤其是把抽取和扳正過來非常顯著地放在一起，不只是暗示他所說的是意猶未盡，而且在其他段落裡他是說得更加清楚，即使魯瓦(Joseph Roy)有一半把它們暗中弄掉了。

仔細地解讀德文版就可以看得很清楚，這一**神秘的外殼絕對不是**（就像恩格斯後來的評論會讓人思考到的一樣）**思辨哲學**，或者它的「世界觀」或它的「體系」，這是說我們能把它給看成是附著於它的方法外部的組成成份，而是直接涉及到辯證法本身。馬克思到這裡所談的是「**辯證法在黑格爾手中神秘化了**」，即它的「**神秘方面**」，即它的「**神秘形式**」，而且他正是用他自己的辯證法的合理形式(*rationelle Gestalt*)來反對黑格爾辯證法的神秘形式(*mystifizierten Form*)。比較清楚地指出這一**神秘的外殼無非是辯證法本身的神秘形式**：這是說，不是辯證法相關的外在組成成份（例如「體系」），而是**跟黑格爾的辯證法同體的內在組成成份**，這會有困難。因此把辯證法跟它的**第一層外殼**（「體系」）剝離以解放辯證法，這是不夠的。必須從**第二層**、幾乎不能割離的、本身本質上(*Grundlage*)就是黑格爾的外皮中把辯證法解放出來。我們必須承認，這種抽取不會是毫無苦痛；雖然從表面上看來是剝皮，可是實際上是**破除神秘**、改造它所剝取的東西的一次手術。

因此，我認爲就以大略的方式來說，把辯證法「扳正過來」的這種譬喻說法，沒有把一種單純的方法應該要應用到的對象的性質（對黑格爾來說是觀念世界，對馬克思來說是現實世界）這個問題提出來，反而是把本身考慮到的辯證法性質的問題，即其特殊結構的問題提出來；它沒提出把辯證法的「意義」扳正過來的這個問題，只提出其結構轉變的問題。毋庸贅言，在第一種情況中，方法的這一應用（即辯證法形諸於外用到其可能的對象上）提出了一個辯證法存在前就發生的問題，即對馬克思而言是沒有任何嚴謹意義的這一問題。另一方面，第二個問題產生了一個現實的問題，這個問題馬克思和他的門徒在理論和實踐、在理論或者實踐中應該不會提出具體的答案，這幾乎是不可能的。

爲了要結束這段過份冗長的解說，讓我們這樣說，如果說馬克思的辯證法「本質上」是跟黑格爾的辯證法相對立的，如果說它是合理的，不是神秘的神秘化了的神秘現象，那麼這種截然的劃分就必須在本質中顯現出來，這是說必須在它特有的規定和結構中顯現出來。說得明白一點，這意味著說，黑格爾辯證法的基本結構，像是否定、否定的否定、對立面的同一、「揚棄」、從量變到質變、矛盾等等，（就馬克思把它們給接收過來，而且決非全部都接收過來的這個範圍來說）對馬克思來說，就具有了一種不同於原來在黑格爾那裡有的結構。這也意味著說，我們能夠說明、描述、規定和思考這些結構上的差異。而且如果說這是可能的，因此是必要的，那麼到這裡我就要說它對於馬克思主義是生死攸關的。我們不能夠繼續無休止地一再重述這些類似的東西，諸如體系和方法之間的差異、把哲學或辯證法扳正過來、「抽取」「合理的內核」等等，而不讓這些提法替我們思考，這是說我

們自己不動腦筋，完全寄託一些完全失掉價值的詞語的魔法，來替我們圓融馬克思的著作。我說是生死攸關，是因為我相信馬克思主義的哲學發展目前是取決於這一工作⑥。

因為不管我會冒什麼風險，這也是個人的職責所在，所以我想就列寧「最薄弱的環節」這一論點的一個特殊例子，試著思考一下馬克思主義的矛盾概念。

列寧首先賦予這一譬喻一種實際的意義。一條鎖鍊是像它的最薄弱的環節一樣的強而有力。一般說來，任何想要控制一定形勢的人，在弱點會使整個體系都遭殃時都會尋找弱點。從另一方面來看，任何想要攻擊體系的人，即使情勢顯然對他不利，要使整個體系的力量岌岌可危，也只需要找到這一體系的弱點就可以了。到目前為止，在這裡我們都沒有為讀者說明馬基亞維利和沃邦(Vauban)。他們是擅長攻防術的專家，對任何的武器都是根據其缺點來評斷的。

不過在這裡，我們應該密切注意一下：如果說很顯然這一最薄弱環節的理論是在列寧的革命黨（它是在意識上和組織上天衣無縫的統一起來，為的是避免暴露缺點，擊垮敵人）理論中引導著列寧，那麼它也是對列寧反省革命本身的一種啓示。在俄國為什麼能夠進行這場革命？為什麼革命能夠在俄國成功？革命在俄國有可能，這是因為俄國領域外的一個原因：因為隨著帝國主義戰爭的爆發，人類進入了客觀的革命形勢中⑦。帝國主義撕下了原來資本主義「和平」的假象。工業壟斷的集中、工業壟斷屈服於金融的壟斷，都加重了對工人和殖民地的剝削。各種壟斷之間的競爭免不了戰爭。可是這種使入伍的廣大群眾甚至於殖民地的人民陷入無盡的苦痛之中的同一種戰爭，不只

使它的砲火造成生靈塗炭，也使它的砲火變成歷史。戰爭的體驗和這些慘象在各地對於一百年來反抗資本主義剝削的行動，都是一種啓示和肯定；對於把這場震撼人心的揭露結合起來使它變成爲行動有力的手段來說，這也是一個焦點。可是即使整個絕大部份的歐洲廣大群眾（德國和匈牙利的革命、法國和義大利的兵變與大罷工、都靈的蘇維埃）都感覺到了這個效果，**也只有**在俄國****，而正是歐洲這個「**最落後的**」國家，**才使它產生一場勝利的革命**。爲什麼有這種奇怪的例外呢？根本的原因就是：在「帝國主義的體系」<sup>⑧</sup>當中，俄國呈現出最薄弱的一點。當然，大戰促成這個弱點，並使這個弱點加重，而不是由俄國本身產生出來的。一九〇五年的革命（即使是失敗）已經顯出並讓人看出沙俄的弱點。這一弱點是它特殊性質的產物：**所有這時可能在一個國家有的歷史矛盾的積累和激化**。有二十世紀初封建剝削政權的這些矛盾；這一政權在騙人的東正教神甫的協助下，以在發出恫嚇的行動當中最爲凶殘的手法意圖統治廣大處「不文明狀態」下<sup>⑨</sup>的農民（環境促使農民起義和工人的革命獨特地結合起來）<sup>⑩</sup>。在大城市和市郊、採礦區、採油區等等有大規模的資本主義和帝國主義的剝削這些矛盾。有強加在全體人民身上的這些殖民地的剝削和戰爭。有資本主義生產方法發展階段（尤其就無產階級的集中這點來說：這時全世界最大的工廠是在彼得格勒的普梯洛夫 Putilov 工廠，有四萬名工人和附屬人員）跟鄉村中世紀狀態之間的巨大矛盾。整個國家的階級鬥爭激化，不只是在剝削者和被剝削者之間，甚至在統治階級本身內部（封建大地主支持專制又黷武好戰的警察式的沙皇制度；小貴族捲入不停策動的陰謀活動；大資產階級和自由派反對沙皇；小資產階級在唯命是從和無政府主義的「左派思想」之間搖擺不定）也是如此。這些事

件零碎的過程加上其他「特殊的」①環境，離開「複雜的」俄國內在和外在矛盾是不可能理解的。例如，被沙皇鎮壓流亡的俄國革命精英的「先進」性質；在流亡中這些精英變成「有教養的人」，他們也吸收了西歐工人階級全部政治經驗的遺產（尤其是馬克思主義）；**在意識上和組織上遠遠領先西方「社會主義」政黨的布爾什維克黨的組成**，尤其是如此②；跟大部份嚴重的危機一樣，一九〇五年的革命「總演習」使階級關係鮮明地突顯出來，使它們具體化，同時也有可能「發現」新的群眾政治組織：**蘇維埃**③。最後（不過不是最不顯著），山窮水盡的帝國主義國家出其不意地給布爾什維克黨「喘息」的機會，讓他們「開創」歷史，在關鍵時刻，希望驅除沙皇的英法資產階級不自覺但卻有效率的支持，又幫了革命一個大忙④。易言之，確實像這些細節所表明的，有關**可能進行革命的這一俄國特殊的形勢，就是歷史矛盾的積累和激化**，像俄國一樣，這個問題在任何沒有同時至少落後帝國主義世界一百年，並處其發展頂峰的國家裡頭，是不可能理解的。

列寧不時地提到這一點⑤，史大林在他一九二四年的演講裡也以非常清楚的措詞作了概括⑥。資本主義發展的不平衡通過一九一四年～一九一八年的大戰，促成了俄國的革命，因為在革命的形勢中整個人類所面臨的，俄國是帝國主義國家鏈條上最薄弱的環節。它積累了這時可能有的最大宗的歷史矛盾：因為它同時是**最落後的和最先進的國家**，這是它四分五裂的統治階級既不能夠避免又不能夠解決的巨大矛盾。換句話說，俄國是在它無產階級革命的前夜延誤了資產階級革命；它孕育了兩種革命，可是甚至不能夠通過拖延第一種革命的方式來抑制第二種革命。這種特殊的情勢（對統治階級來說）是「毫無出路」的⑦，列寧在其中正確地看到俄國革命的**客觀條件**，而在是一條

沒有薄弱環節的鏈條的共產黨當中鍛鍊它的**主觀條件**，即對帝國主義鏈條中的這一薄弱環節施以致命攻擊的手段。

在馬克思恩格斯宣稱歷史總是從它的**壞的方面**向前發展<sup>⑤</sup>時，還有什麼其他的意思嗎？這顯然指的是對統治階級最壞的一面，可是在不過份地扭曲這個意思的情況下，我們也能夠把這壞的一面解釋成是對那些期望歷史從**另外一方面**發展的人的壞的一面。例如，十九世紀末的德國社會民主黨心想，**靠屬於最強有力的資本主義國家這一手段**，他們可以很快地被往前推進取得社會主義的勝利，然後經歷迅速的經濟成長，正像他們正嚐到選票的激增這一滋味一樣（這種巧合確實發生過……）。他們顯然把歷史看成是通過**其他方面**、好的一面，即具有**最快速的經濟成長、它被壓縮到最純粹形式的矛盾**（資本和勞動的矛盾）的這一面而進展的，所以他們忘掉了所有的這一切都是**在這樣的德國產生的**，這種德國有強有力的國家機器武裝，有長久來就放棄「它的」政治革命以交換俾斯麥（Otto von Bismarck）的（和後來威廉的）軍事、官僚和警察的保護，以交換資本主義和殖民地剝削的超額利潤的資產階級，還有沙文主義和反動的小資產階級。他們忘掉了，其實這種矛盾的單純本質完全是**抽象**：真正的矛盾是完全跟它的「環境」結合在一起的，因此只能夠**通過這些環境，並且只能夠在這些環境裡頭**，才能夠看得出來，指出來並加以控制。

這種實際經驗和引發列寧反省的本質是什麼呢？我們應該馬上指出，這不是列寧唯一發人深省的經驗。在一九一七年以前有一九〇五年，在一九〇五年以前有英國和德國大的歷史騙局，在它們之前又有巴黎公社，甚至於更早還有一八四八年～一八四九年的德國失敗。這些經驗都已經經過**直接或間接地逐步思考過了**（恩格斯，《德國的革命



和反革命》*Revolution and Counter-revolution in Germany*；馬克思，《法蘭西階級鬥爭》*The Class Struggles in France*、《法蘭西內戰》*The Civil War in France*、《路易·波拿巴的霧月十八日》*The Eighteenth Brumaire*、《哥達綱領批判》*The Critique of the Gotha Programme*；恩格斯，《愛爾福特綱領批判》*The Critique of the Erfurt Programme* 等等），而且已經把它跟甚至更早期的革命經驗聯繫起來：跟英國和法國的資產階級革命聯繫起來。

要不是這樣說：整個馬克思主義的革命經驗說明，如果一般的矛盾（我們已經指出來，這主要是體現在兩個對立階級之間的矛盾上的生產力和生產關係的矛盾）足以說明革命是在「日程表」上的形勢，那麼它是不能靠它自己單薄的、直接的力量引發出「革命的形勢」，也不能更有理由地促成革命爆發的形勢和革命的勝利，那我們怎麼概括這些實際的經驗和它們的理論評估呢？如果說，這種矛盾以誇大的意義來說，可能變成「積極的」，變成爆發的原理，那麼是必須有一種「環境」和「潮流」的積累，這樣不管它們的起源和意義（而且其中許多在起源和意義上必然會很奇怪跟革命格格不入，或者甚至於會成為它的「直接對立物」）是如何，它們也會「匯合」成為革命爆發的統一體：是時它們產生出這樣的結果來，成千上萬的群眾群集在對付統治階級無法捍衛的政權的一次攻擊裡●。這種形勢不只是以這兩種基本的條件「匯合」成「道地的全國性的危機」為前提。受到階級分化的群眾（無產者、農民、小資產階級）怎麼能夠有意識或者無意識地把他們自己整個投入到對付現有政權的總攻擊中呢？而且統治階級（貴族、大資產階級、工業家、金融家等，他們憑著長期的經驗和可靠的本能，已經懂得在他們之間——儘管他們有階級的差異——結成對付被剝削

者的神聖同盟) 又怎麼能夠發覺他們自己陷於軟弱無力，在關鍵時刻四分五裂，既沒有新的政治解決方案又沒有新的政治領袖，失去了外國的階級的支援，在他們的國家機器這個堡壘裡頭被解除了武裝，同時突然被他們長期以來通過剝削、暴力和欺騙的手法束縛著的必恭必敬的人民壓倒呢？正如同在這種形勢下，如果說「矛盾」的大量積累**在同一種場合**起著作用，其中有些矛盾性質是非常不同——不同的起源、不同的意義、不同的適用**層次和範圍**——可是仍然「匯合」成爲促成革命爆發的統一體，那麼我們就不能夠再談這一唯一、獨特的一般矛盾的力量。自然，在這時期（當革命是在「日程表上」時）占主導地位的這一基本矛盾在所有這些「矛盾」中，而且甚至在這些矛盾的「匯合」當中是起著作用。不過，嚴格地來講，我們不能夠說，這些矛盾和這些矛盾的匯合完全是一般矛盾的**單純現象**。成爲這一般矛盾的「環境」和「潮流」，不只是矛盾的單純的現象而已。它們是從生產關係派生出來的（自然生產關係是矛盾的**各項條件**之一，不過它也是**矛盾存在的條件**）；是從上層建築派生出來的（這是從生產關係派生出來的各種領域，不過它們也有自己的調和性和影響力）；是從國際場合（它是以一種起著特殊作用的決定因素這一姿態介入）本身派生出來的●。這是說，如果構成每一種產生作用的領域的「這些差異」（呈現在列寧所討論的「積累」裡頭）**融合**成爲一種現實的統一體，那麼它們就不會以純粹現象的方式在**單純矛盾的內在統一體**內「消散掉」。它們在這種「匯合」成爲革命爆發中所構成的**統一體**●，也是通過它們自己的本質和有效作用，通過它們是什麼以及按照它們產生作用的特殊方式構成的。在構成這一統一體時，它們把它們基本上產生活力的統一體加以改造，使其圓融，可是同時它們也把它的性質顯示

出來：這一「矛盾」是跟產生它的社會體的整個結構，跟它的存在形式上的條件，甚至於跟它所支配的領域是不可分的；它完全受到它們的影響（在同一種運動中制約，也受到制約），而且受到它賦予活力的這一社會形態的各種層次和領域制約；我們可以把它稱為**本質上是多元決定的**●。

我並不特別喜歡（從其他學科借來的）**多元決定**這個術語，可是在沒有更好的術語的情況下我要把它當作一種索引和一種問題來用，而且也因為它能夠讓我們把我們所討論的某些東西為什麼跟黑格爾的矛盾完全不同的理由說得更清楚。

確實，黑格爾的矛盾從來都不是**真正多元決定的**，即使它常常有這種樣子出現。例如，在說明意識和它們的辯證經驗，最後導致絕對知識的《精神現象學》裡頭，矛盾從表面上看來就不是單純的，相反的，是非常的複雜。嚴格的說，只有第一種矛盾——感性意識和它的知識之間的矛盾——我們才能夠說是單純的。在意識生產的辯證法中我們越往前前進，意識就變成越加豐富，它的矛盾就變成越加複雜。可是，我們能夠這樣說，這種複雜性不是產生作用的多元決定的這一複雜性，而只是表面上看來是多元決定的一種累積內在化的複雜性。實際上，意識在其演變過程的每個環節上，都通過它以往本質的各種反響，通過相對映的歷史形式間接的呈現，體驗和感受它自己的本質（與它所達到的環節相適應的本質）。因此，黑格爾說，即使在意識的現在，每一種意識也還是都有一段被揚棄、被保存的（奧伏赫變）過去和一個世界（它能夠是這一世界的意識，不過在《精神現象學》中它是介乎兩者之間的，既是它的實際的表現又是它的潛在的表現），因而它像它的過去一樣，也有它被揚棄的本質的這些世界。但是，意識

的這些過去**印象**以及（與這些印象相適應的）這些潛在的**世界**從不作爲**意識**不同於**當前意識**的有效的**決定因素**影響當前意識：這些**印象**和**世界**只是作爲**意識**已經變成的東西的**反響**（它的歷史活動的記憶、陰影），它才和**意識**有關係。即作爲**意識**本身的**預示**或**引喻**而和**意識**有關係。這是因爲過去無非是它所包括的未來的**內在本質**（自在之物），過去的呈現是**意識**的**意識**對自身的呈現，**根本沒有真正的外在的規定**。**一種循環的循環，意識只有一個唯一決定著它的核心**；它需要具有跟它本身不同的另一個核心的**循環**——**失掉核心的循環**——這是因爲它在它的核心是受到這些**具有它以外的另個核心**的**循環**的影響活動所影響，易言之，這是因爲它的本質是受到它們多元決定。可是情況不是如此。

這一真理即使在《歷史哲學》中也表現得非常明顯。在這裡，我們又碰到了**顯而易見**的多元決定：不是所有的歷史社會都是由從政治的法規、風俗、習慣、金融、商業和經濟制度、教育體制、藝術、哲學等等到宗教這些無限的具體決定因素所構成的嗎？可是這些決定因素當中沒有任何一項因素基本上是其他因素的**外在因素**，不僅是因爲它們合起來構成了原始的、有機的整體，而且也是因爲（尤其因爲）這一整體是在**獨特的、屬於所有那些具體的決定因素的真理的這一內在本源**裡頭被反映出來的。例如羅馬：它宏偉的歷史、它的制度設施、它的危機和投機，無非是**抽象的法人**的這一內在本源的當時表現，然後是它的破壞。自然，這一內在本源作爲**一些回響**包含著每一種它所揚棄的歷史形態的本源，不過這是作爲它本身的回響——也正是因爲如此，它才只有一種核心，才只有所有它在記憶裡保存的這些過去的世界的核心；正是因爲如此，**它才是單純的**。同時它自己的**矛盾**表現

在這一單純性裡頭：在羅馬，**斯多噶的意識**，作為在抽象的法人概念中固有的矛盾的意識，**目標**是要達到**主體性**的具體世界，不過卻**達不到**。正是這一矛盾在未來摧毀了羅馬，產生了羅馬的未來：在中世紀基督教中的**主體性印象**。因此所有的羅馬的複雜性都未能夠對在單純的羅馬本源中的、只是這一無限的歷史財富中的內在本質的矛盾，加以多元決定。

為了揭示什麼是這一真正的根本的問題，我們只需要研究一下黑格爾按照這一矛盾的**單純概念**來思考歷史變動的理由。黑格爾的矛盾概念之所以是單純的，只因為構成任何歷史時期的這一本質的**內在本源**是單純的。在本源中如果說能夠把歷史上特定社會（希臘、羅馬、神聖羅馬帝國、英國等等）的**整體性**、無限的多樣性歸結為**單純的內在本源**，那麼這一單純性就能夠在它因而取得權利的矛盾中被反映出來。我們還要說得更清楚一點嗎？這一歸結本身（黑格爾從孟德斯鳩取得這一觀念），即把所有構成歷史時代具體生活（經濟的、社會的、政治的和法權的制度設施、習慣、倫理、藝術、宗教、哲學，甚至於歷史事件：戰爭、戰役、失敗等等）的組成成份，歸結為內在一體的一種本源，本身只有在把人民的整個具體生活當作是**內在精神本源**的外在化—異化(*Entäusserung-Entfremdung*)這一絕對的情況下，才有其可能性。這一內在精神本源的外在化—異化確實從來都只是這一時代自我意識最爲抽象的形式：它的宗教或哲學的意識，即它自己的意識形態。我認爲，我們現在能夠看出「神秘的外殼」是如何地影響和污染到「內核」了——因為黑格爾矛盾的單純性質從來都是這種關於人的內在本源這一單純性質的反映而已，這是說，不是它的物質的現實而是它的最爲抽象的意識形態的反映。也正是因爲如此，黑格

爾才把從古代東方直到現在的世界歷史說成是「辯證的」，這是說，是由關於單純矛盾的一種本源的單純作用所推動的。正是因為如此，對黑格爾來說才從來都沒有任何基本的斷裂，才從來都沒有任何現實歷史的實際終結——也沒有任何根本的開端。正是因為如此，他的歷史哲學才充斥著千篇一律的「辯證」的變動。只有從精神最高的極至，才有可能維護這一荒唐的概念。如果說，一旦一個人已經體現了理念（它還有更多的環節會出現）一個環節的一定本源，已經把它給體現出來後，一旦把它給拋棄以便把它給補充到歷史的自我記憶裡頭，從而把它傳給某某的、在他們的實體中把它給反映出來而且會在它裡頭發現他們自己內在本源的承諾（這是說，即使偶然也會找到理念在邏輯上的連續環節等等）的另一個人（即使他們的關係非常淡薄！），那麼從這一有利地位來看，有什麼要緊的呢？我們一定可以看得出來，這些武斷的判定（即使它們是通過以天才的識見這一方式推斷出來的），不只是神奇般地受限於黑格爾的「世界觀」，受限於他的「體系」，而且也在結構、在他的辯證法的這一結構中，尤其在任務是神奇地推測歷史時代走向它們意識形態目標的這一「矛盾」中得到反映。

因此馬克思把黑格爾的辯證法「扳正過來」，跟純粹的抽取是完全不同的東西。如果說我們很清楚地理解到黑格爾的辯證法結構跟黑格爾的「世界觀」（這是說，跟他的思辨哲學）這一密切的和緊密的關係，那麼要真正地拋棄這一「世界觀」，我們就不能不深刻地改造這種辯證法的結構。否則不管我們願不願意，在黑格爾過世一百五十年和馬克思過世一百年之後，我們就還會拖著著名的「神秘外殼」這件破衣服。

讓我們回過頭來談列寧，然後再談一下馬克思。如果說就像列寧的實踐和反省所證明的一樣，確實俄國的革命形勢正是基本的階級矛

盾這一強烈的多元決定的產物，那麼我們或許就應該研究一下，關於這一「特殊的形勢」特殊之處在那裡，是否像所有的特殊情況一樣，這一特殊情況並沒有說明它的規則——即不是規則本身，不是規則所能夠知道的。因為畢竟我們不也是總是處在特殊的形勢中嗎？一八四九年德國革命的失敗是一種特殊情況，一八七一年在巴黎的失敗是一種特殊情況，在一九一四年沙文主義的叛逆之前的二十世紀初的德國社會民主黨的失敗是一種特殊情況……，是特殊情況，可是又跟什麼東西有關呢？只是跟抽象有關，只是跟純粹的「辯證」公式四平八穩、可靠的觀念有關。這一觀念以其非常單純的性質來看，似乎已經保留了黑格爾模式的記憶（或者又找出了黑格爾模式的風格）以及它對這種抽象矛盾解決問題的力量的信念：尤其是資本和勞動之間這一「優秀的」矛盾。我不否認，這種純粹化了的公式的「單純性質」已經滿足了某種動員群眾的主觀要求：畢竟，我們都知道得很清楚，空想的社會主義形式也在歷史上起著作用，而且也起著很好的作用，因為它們相信群眾自己的意識，而且因為如果說要引導他們前進的話，恰恰（而且尤其）是必須相信他們的意識。有天我們必須像馬克思和恩格斯對待空想的社會主義那樣來對待空想的社會主義，可是這時是對待那些在馬克思主義史第一階段受到馬克思主義（即使是某些它的理論家的意識）所影響的還是公式的一空想的群眾意識的形式：這是對這種意識的情況和形式所進行的一種真正的歷史研究●。實際上，我們發現一切馬克思和恩格斯在這一時期所寫的歷史和政治性文章，確實提供給我們初步反省這些所謂的「特殊」的材料。他們從這些「特殊」中取得這樣的基本觀念：資本和勞動的矛盾從來都不是單純的，而總是通過歷史上的具體形式和具體形式產生作用的環境得到說明的。這

一矛盾是通過各種**上層建築**的形式（國家、占主導地位的意識形態、宗教、政治上組織的運動等等）、通過**內在和外在的歷史形勢**得到說明的。這種內在和外在的歷史形勢一方面是作為**民族的歷史**（實現資產階級革命或者使資產階級革命「一再爆發出來」；整個、部份地或者完全沒有削弱地方「習俗」、特殊的「民族傳統」，甚至於政治鬥爭和行爲的「禮儀規範」等等的封建制度的剝削），另一方面是作為現有的**世界環境**中的一些作用（這一環境支配著矛盾——資本主義國家的競爭，或者「帝國主義的國際主義」，或者帝國主義內部的競爭等等）而制約著矛盾。這些現象當中有很多是從列寧所說的「不平衡發展規律」中產生出來的。

這一顯然是單純的矛盾**總是多元決定的**，除了這一點以外還能有什麼樣的意思呢？可見，特殊在本身當中找到規則，即規則中的規則，而我們必須從方法論上把這些舊的「特殊」看成是**新的規則**中的簡單的例子。爲了把這一分析的意義延伸到概括所有使用這一規則的現象，我想這樣說：「**多元決定的矛盾**」如果不是按照**歷史禁制**的方向，即矛盾現實的「障礙」（例如威廉大帝統治下的德國）**取得多元決定**，那麼就是按照**革命斷裂**●（一九一七年的俄國）的方向取得多元決定，可是這當中沒有任何一種情況我們是可以在「純粹」的狀態中找得到的。我同意，「純粹」本身終歸是個特殊，可是我知道舉不出例子來。

不過如果說每一種矛盾在馬克思的歷史實踐和經驗中，都是以一種**多元決定的矛盾**這一姿態出現；如果說這種多元矛盾是構成馬克思的矛盾的**特殊性**；如果說黑格爾辯證法的這一「單純性」跟黑格爾的「世界觀」是不可分離，尤其是它所反映的歷史觀，那麼我們就必須研究它的**內容是什麼**，馬克思的矛盾這一**多元決定**的存在理由是什麼，



馬克思的社會觀在這種多元決定當中是如何得到反應的。這是一個關鍵問題，因為顯然如果我們不能說明把對馬克思來說具有特性的矛盾結構跟他的歷史觀和社會觀結合起來的這一必要的關聯，如果這一多元決定又不是建立在馬克思的歷史理論這些概念的這一基礎上，那麼這一範疇就還是「內容空洞」。因為不管它在政治實踐中是多麼確實，可以得到證明，到目前為止我們只是以描述的方式，也就是說只是偶然地、像所有的描述一樣來使用這一範疇，它還是任由任何碰巧是支持它的哲學理論所擺佈。

可是這又出現黑格爾模式的幽靈了——不是它的矛盾抽象模式的幽靈，而是在矛盾中得到反映的歷史觀這一具體模式的幽靈。如果說我們想證明馬克思的矛盾的特殊結構是建立在馬克思的歷史觀上面，那麼我們必須首先保證這一觀念本身不是純粹的黑格爾觀念的單純「扳正」。確實在初步接觸時我們會說，馬克思把黑格爾的歷史觀「倒」過來了。我們能夠很快地說明這一點。整個黑格爾的觀念都是通過每一社會內在本源的辯證，這是說通過思維的每一環節的辯證規定的；像馬克思一再反覆說明的一樣，黑格爾是通過意識的辯證（人的自我意識：它的意識形態）來解釋物質生活，解釋所有人的具體的歷史的。在另一方面，馬克思認為，人的物質生活說明了他們的歷史；他們的意識、他們的意識形態，這時完全是他們物質生活的現象而已。這種對立確實把所有「扳正過來」的現象結合起來了。說得嚴苛一點，說得近乎諷刺一點：我們在黑格爾那裡看到什麼了呢？看到了從十八世紀的政治理論和政治經濟學接收過來的一種社會觀，而且這種社會觀把每一種社會（當然是每一種現代社會；不過現在是彰顯曾經只是萌芽的東西）都看成是由兩種社會構成的：需欲的社會或者市民社會，

政治社會或國家；任何東西：宗教、哲學，一言蔽之，時代的自我意識，都在國家內部得到體現。易言之，以概括的說法來說，任何社會都是一方面是由物質生活，另一方面是由精神生活來構成的。黑格爾認為，物質生活（市民社會，即經濟）只是**理性的狡詐**。它很明顯地是自動地受它身外的規律，即同時是它可能性的條件的這一它自身的目標、國家（也就是說，精神生活）的支配。因此，在這裡我們又有了會明顯地賦予我們的馬克思一種把黑格爾倒過來的方式。它完全是把術語的關係（因此保留了術語）（市民社會和國家，經濟和政治一意識形態）倒過來而已，但是是把本質轉變成現象，把現象轉變成本質，或者如果你想這樣說的話，是把理性的狡詐**向後**產生作用。在對黑格爾來說政治一意識形態是經濟的本質的時候，馬克思認為，經濟是政治一意識形態的本質。政治的和意識形態的東西因此完全是成爲它們的「真理」的經濟的純粹現象。對於黑格爾「純粹的」意識本源（時代自我意識的本源），對於黑格爾認為是一切歷史人物的規定性可知的本源的這一單純的內在本源，我們用**另外一種**是它的對立物的**單純本源**來代替，就是物質生活、經濟——一種依次變成一切歷史人物的規定性普遍可知的唯一本源的這一單純的本源●。這是一種諷刺嗎？如果我們從字面上或者不看內容來看馬克思著名的關於手推磨、水力磨和蒸汽機的評論，它們也有這種意思在內。這種嘗試的推論頂點就是**黑格爾辯證法正好對映的那一面**——唯一的不同是，問題不再是從理念推出連續的各個環節，而是通過同一種內在矛盾從經濟推出連續的各個環節。這種嘗試的結果是把歷史的辯證完全歸結爲產生連續的**生產方式**的辯證，這是說，歸根到底是不同的**生產技術**的辯證。在馬克思主義的歷史中這些嘗試是有名稱的，這就是**經濟主義**，甚至就是技

術論。

可是要喚醒人們記起馬克思和他的門徒反對這些「偏向」的理論和實際的鬥爭，我們才會提起這些術語。而且不知有多少對經濟主義所做的強悍攻擊，可能會抵消談到蒸汽機這段著名片段的效果！姑且就讓我們把這段諷刺擺在一邊吧，不過目的不是爲了要反對對經濟主義所做的這種公認的指責，而是要考察在這些指責和馬克思實際的思想當中有那些真正的原則在起著作用。

雖然「**扳正過來**」看來是那麼嚴謹，可是現在關於它的虛構肯定是站不住腳了。我們知道，**馬克思並沒有保留黑格爾關於社會模式的術語，而是把它們「倒」過來。**他用其他的術語來代替，這些術語跟原來的術語關係淡薄。甚至，他還打亂以往支配這些術語的**關聯**。馬克思認爲，**不但是術語而且關係也一樣**，在性質和意義上都改變了。

**首先，術語已經不是原來的術語了。**

自然，馬克思還是談到「**市民社會**」（尤其是在《德意志意識形態》當中：這個術語常常被誤讀爲「**資產階級社會**」），可是是作爲過去的一種比喻的方式來談，目的是要指出他所發現的**場合**，不是想重新利用**這一概念**。這種概念的提法需要更加嚴密的考察一番。我們發現，底沈在十八世紀政治哲學的抽象形式和其較爲具體的政治經濟學形式底下的，不是一種關於經濟史的真正理論，更不是真正的經濟理論，而是一種關於經濟行爲的**描述和基礎**，簡而言之，即一種**哲學—經濟的現象學**。無論是在它的哲學家（洛克 John Locke、愛爾維修 Claude Adreïn Helvetius 等等）或在它的經濟學家（杜爾哥 Anne-Robert-Jacques Turgot、亞當·斯密等等）的這種工作中，最爲顯著的，是這樣描述市民社會，作得好像它是描述黑格爾稱之爲「**需欲的世界**」

(即直接好像是跟它的內在本質，跟由特定的需求、個人的利益，一言蔽之，即他們的「需要」所確定的**個人關係有關**的世界)，充分地總結其精神的東西(以及基礎)。我們知道，馬克思全部政治經濟學的概念是建立在批判這種前提(**經濟人**和它的倫理、法權的抽象、哲學的「人」)上面；那麼馬克思怎麼會接收這種是**其直接產物**的概念呢？不論是這種(抽象)經濟行爲的**描述**或者是它在神秘的經濟人內部所設定的**基礎**，馬克思都沒有興趣——馬克思所關心的東西毋寧是對這一世界的「**解剖**」，以及關於這種「**解剖**」的**各種變動的辯證法**。因此，「**市民社會**」——個別經濟行爲的世界及其意識形態的起源——的概念從馬克思的著作中消失了。馬克思把**抽象的經濟現實**(例如，亞當·斯密因為在基礎方面努力的**結果**，在市場規律上**再度發現**了這一抽象的經濟現實)理解為更為深層的、更為具體的現實(一定社會形態的**生產方式**)的作用。因此個人的經濟行爲(它是這種經濟—哲學的現象學的藉口)首次是按照它的**存在的條件**來衡量了。**生產力**發展的程度、**生產關係**的狀態：這些從現在起都是馬克思的基本概念。「**市民社會**」指明了一些新概念的**場合**(「從這裡已經可以看出」)，不過我們必須承認，「**市民社會**」這些新概念的**材料**連提供都沒有提供。可是這一切在黑格爾那裡你找得到嗎？

至於談到國家，實在很容易證明它的內容在馬克思那裡和在黑格爾那裡已經不再完全一樣。這不只是因為國家不再是「**理念的現實**」，而且主要也是因為它被有系統地思考成爲統治的、剝削階級服務的**鎮壓工具**。在「**描述**」國家屬性和提昇國家屬性的底層，馬克思也發現一種跟生產關係有直接關聯的**新的概念**，即關於社會階級的概念。十八世紀(蘭蓋 Simon Nicolas Henri Linguet、盧梭等等)已經預示

了這一新的概念，黑格爾在他的《法哲學》(*Philosophy of Right*) 裡頭甚至討論過（黑格爾把它變成是在國家內部取得勝利的這一理性的狡詐的「現象」，即貧富的對立），一八三〇年代的歷史學家更是廣泛地利用了這一新的概念：即**社會階級的概念**，它跟**生產關係**有直接的關係。這一新的概念的介入以及它跟經濟結構當中的其中一個基本概念的相互聯繫，從頭到尾改變了**國家的本質**，因為後者不再凌駕於人的團體之上，而是為統治階級服務；國家的任務不再是在藝術、宗教和哲學中臻於至善，而是把它們拿來為統治階級的利益服務，或者說得明確一點，迫使它們依附於國家，使之變成**占統治地位**的這些思想和觀點；國家因此不再成為市民社會的「真理」，變成不是某些其他東西的「真理」，甚至不是經濟的「真理」，而是社會階級行動和宰制的工具等等。

可是變的就不只是這**一些術語**了，也還有它們的關係本身。

我們不應該認為，這表示是因為新的術語的數量增加而強制進行的一種新的技術性的角色分配。這些新的術語是怎麼安排的呢？一方面是**結構**（經濟基礎：生產力和生產關係）；另一方面是**上層建築**（國家和所有的法權、政治和意識形態形式）。我們已經看到過，我們在這兩組範疇之間（即在「……的真理」概念中昇華的本質和它的現象之間的關係）還是可以試著保持一種**黑格爾式的關係**（黑格爾在市民社會和國家之間強行賦予的關係）。在黑格爾看來，國家是市民社會「的真理」，市民社會由於理性狡詐的行動，只是在國家裡頭臻於至善的國家本身的現象而已。因此對於被降級到霍布斯或洛克之流的那一類馬克思而言，市民社會無非大概就是它的現象（即國家）「的真理」，無非大概就是為一個階級（統治階級）服務的經濟理性的狡詐。不幸的

是，從這種純之又純的提法來說，這一類的馬克思不是馬克思。對馬克思來說，這種經濟和政治不言而喻的同一（……的現象—本質—真理）消失了，產生了構成任何社會形態本質的結構—上層建築複合體中一些**決定性層次之間關係的一種新概念**。自然，結構和上層建築的這些特定的**關係**還是值得從理論上詳細說明和研究。可是，馬克思至少已經給我們提供了「鏈條的兩端」，也告訴過我們找出一方面是（經濟）生產方式歸根到底起著決定作用，另一方面是上層建築的相對獨立性和它們的特定有效作用這兩端之間究竟有什麼東西。這很明顯地是跟黑格爾通過自我意識（意識形態）解釋的原則決裂，而且也很明顯地跟黑格爾關於什麼的**現象—本質—真理**的論點決裂。我們確實正是在討論一些新的術語之間的一種新的關係。

晚年的恩格斯在一八九〇年斥責一些年輕的「經濟學家」不懂得這是一種新的關係，我們聽聽他怎麼說●。生產是決定性的因素，不過只是「歸根到底」才是決定性的因素：「無論馬克思或我都從沒有肯定過比這更多的東西」。如果有人「在這裡加以歪曲」，說經濟因素是唯一的決定性因素，那「他就把這個命題變成毫無內容的、抽象的、荒誕無稽的空話」。接著他又說，「經濟狀況是基礎，但對歷史鬥爭的進程發生影響並且在許多情況下主要是決定著這一鬥爭的形式的，還有上層建築的各種因素：階級鬥爭的各種政治形式和這個鬥爭的成果——由勝利了的階級在獲勝以後建立的憲法等等，各種法權形式以及所有這些實際鬥爭在參加者頭腦中的反映，政治的、法律的和哲學的理論，宗教的觀點以及它們向教條體系的進一步發展……。」我們應該以說明某些跟形式上完全不同的東西的這一最誇張的意義，來理解「形式」這個詞語。因為恩格斯也這樣說：「普魯士國家也是由於歷史的、

歸根到底是經濟的原因而產生和發展起來的。但是，恐怕只有書呆子才會斷定，在北德意志的許多小邦中，勃蘭登堡成爲一個體現了北部和南部之間的經濟差異、語言差異，而自宗教改革以來也體現了宗教差異的強國，這只是由經濟的必然性所決定，而不是也由其他因素所決定（在這裡首先起作用的是這樣一種情況：勃蘭登堡由於掌握了普魯士而捲入了波蘭事件，並因而捲入了國際政治關係，後者在形成奧地利王室的威力時也起過決定的作用）……。」●

那麼這就是鏈條的兩端：恩格斯打算表明的是，從長期、從歷史的歷程來看，經濟起決定作用，不過是歸根到底起決定作用。但是歷史是通過上層建築多種形式的領域，從地區的傳統●到國際的環境，「把自己表現出來的」。撇開恩格斯從理論上提出解決關於經濟歸根到底起決定的作用和那些上層建築——民族的傳統和國際事件——所起的決定作用之間關係這一問題的辦法不談，我們也可以充分地從他那裡得到對經濟歸根到底起決定作用產生影響而我們能夠稱之爲有效決定作用（這是從下層建築和從特定的民族與國際環境取得的）的這一積累。我以為，這點把我已經提出來的多元決定的矛盾這個表述說清楚了，尤其是因爲多元決定的存在完完全全不再是一種事實。因爲基本上我們已經把它跟它的基礎聯繫起來了，即使我們的說明到現在爲止只是把意思表示出來而已。只要各種形式的上層建築和民族、國際的場合的這一現實存在——這一存在大部份是特定的和獨立的，從而不能把它給歸結爲純粹的現象——得到承認，那麼這種多元決定就是不可避免的，也是可以思考的。我們必須把這點說下去直到取得它的結論，同時要表明，這種多元決定不只涉及到顯然獨特的和光怪陸離的歷史形勢（例如德國），而且它是普遍的；經濟的辯證從不以純粹的

狀態起作用；在歷史上，這些層次、上層建築等在起了自己的作用以後從不恭恭敬敬地讓開，或作為歷史的純粹現象，在歷史沿著皇家的道路邁開脚步走向辯證法這個時候到來時，在經濟陛下(His Majesty the Economy)的面前四處逃散。從頭到尾，「歸根到底起決定作用」的孤獨時刻永遠都不會到臨。

一言蔽之，「完完全全」的非多元決定的矛盾這一觀念，一如恩格斯提到經濟主義者時使用的片斷措詞，是「毫無內容的、抽象的、荒誕無稽的空話」。把它作為教育的模式，或者說得明確一點，它過去在歷史的某一時刻曾被當作是論爭和教育的工具，這些並沒有使它的命運永遠地確定下來。畢竟，教育體制在歷史中確實有了變化。現在努力把教育提昇到環境的（這是說歷史需要的）水平，正是時候。可是我們全部人都必須能夠看出來，這種教育的努力是以另外的純粹的理論努力為前提的。因為如果說馬克思給我們提供了一般的原則和若干具體的例子（《路易·波拿巴的霧月十八日》、《法蘭西內戰》等等），如果說一切在社會主義和共產主義運動史上的政治實踐都是取之不盡的具體的「實驗備忘錄」寶庫，那麼我們必須說，關於上層建築和其他「環境」的特定有效作用這一理論還是必須詳細說明；而且在說明它們的有效作用這一理論之前或與此同時（因為正是通過提出它們的有效作用的這一方式，才能夠取得它們的本質），還必須詳細說明上層建築一些特定組成成份的特定本質這一理論。就像大探險之前的非洲地圖一樣，這種理論還是一種粗略概括的領域，有綿延的山脈和川流，可是除了一些著名的地區之外還總是有一些細節不清楚。有誰確實想跟著馬克思和恩格斯探險的路子走呢？我只能夠想到葛蘭西●。不過如果說對於主要是建立在上層建築的存在和性質上面的馬克思矛盾的



多元決定性質，我們想要比這些大略的說法提出更為精確的命題，這項工作就是免不了的。

讓我舉出最後一個例子。馬克思的政治實踐經常會碰到以「殘餘」著稱的這一現實。毫無疑問的，這些殘餘是存在的——它們生命的韌性很強。列寧甚至在革命以前的俄國黨內部跟它們鬥爭過。不用說，在俄國革命以後和從那時候到現在為止，它們都是經常出現困難、鬥爭和爭議的起因。「殘餘」究竟是什麼東西呢？它有什麼樣的理論地位呢？它在本質上是屬於社會的還是「心理的」因素呢？我們能不能把它歸結為革命不能夠用它最初的一些法令消滅的某種經濟結構的殘餘呢？——例如列寧憂心如焚的小規模的生產（在俄國主要是農業生產）——或者說，它是不是有很大部份是跟其他的結構，即政治的、意識形態的結構等等（習俗、習慣，甚至於像是具有特殊特性的「民族傳統」的「這些傳統」）有關呢？人們經常引用「殘餘」這一術語，可是還是沒有人徹底地研究過這一術語（不是說按照它的術語名稱——它有一個名稱了！——而是按照它的概念）。它應該得到必須比含糊的黑格爾思想，像是「揚棄」——保存在它的這一否定中已經被否定掉的東西（這是說否定的否定）——要精確的概念。如果我們暫時回頭來談黑格爾，我們會看到過去的殘餘作為「被揚棄的」（奧伏赫變）東西，完全被歸結為記憶的模式，還有這一記憶不過是「預期」的反面（這是說跟預期是一樣的東西）。正如同人類史的黎明期一樣，東方精神的混沌初開——高興地耽迷於廣袤的穹蒼、海洋和沙漠，然後是它自己石頭上的野獸寓言集——已經無意識地預示到絕對精神未來的成就，因此在時間的每一刻，過去都是以已經是記憶的一種形式殘存著；這是說，是以私下承諾它有的現在的這一方式出現。正因為如此，過去

才從來不因為碰到障礙而難以理解障礙。當過去已經事先加以理解了以後，它必然總是可以理解的。羅馬很幸福地活在希臘所孕育的世界裡：「被揚棄了的」希臘是作為客觀的記憶（它重建過的廟宇、它被同化了的宗教、它重新思考過的哲學）殘存著。在希望最後滅亡以產生其羅馬的未來時，不用說，希臘已經是羅馬了，因此希臘絕對不會在羅馬掐住羅馬。正是因為如此，現在才能夠在它過去的陰影下吸取養料，或者甚至於在現在之前把它們先表現出來，這正像羅馬體現剛毅的偉大雕像打開通往雅克賓黨(Jacobins)的革命和恐怖之路一樣。現在的過去從來無非是現在本身，而且過去只不過是讓現在回想起是整個人類未來的命運的那個內在法則。

即使這一詞語還是有意義的（實際上不是有嚴謹的意義的），可是我以為這已經足夠說明馬克思的「揚棄」概念跟這種歷史上力圖省事的辯證法無關：他的過去沒有陰影，甚至沒有一種「客觀的」陰影——它是可怕的、積極的、能動的構造好了的現實，正如同寒冷、飢餓和黑夜對他窮苦的工人是現實一樣。那麼我們如何思考這些殘餘呢？確實，除了一些現實之外，那對馬克思來說什麼才真正是現實呢？是上層建築、意識形態、「民族傳統」，還是習慣和人民的「精神」，等等呢？確實，除了任何矛盾和任何構成社會組成成份的多元決定之外，這意味著：（一）結構中的革命事實上並沒有一擊就改變現有的上層建築，尤其是各種意識形態（因為假如經濟是唯一的決定性因素的話，它會這樣），因為上層建築（尤其是各種意識形態）本身具有相當的穩固性，能夠不受它們直接生活環境的影響而生存下來，甚至能夠重新創造、暫時「分泌」替代的生存條件；（二）由革命生產出來的新社會本身通過它的各種形式的新上層建築和特定的（民族的和國際的）「環

境」，能夠保證舊有的組成成份生存下來，這是說，重新使它產生作用。這種重新使它產生作用對一種完全沒有多元決定的辯證法來說，一定是完全不可思議的。我不會避開這一最熱門的話題：我認爲，不是我們要放棄整個「揚棄」的推理，就是我們必須放棄任何想要說明下列問題的這一種嘗試，即驕傲又寬宏大量的俄國人民如何這樣認命地容忍史大林的罪行和鎮壓；布黨如何能夠容忍這些罪行；不必提最後一個問題——共產黨的領導人怎麼能夠命令他們進行這種鎮壓。不過顯然這裡還是需要進行許多理論上的工作。我所講的意思是進行不只是具有第一性的這一歷史工作而已——而恰恰因爲這種第一性，所以任何馬克思主義的歷史研究的本質，即嚴謹，才具有第一性；**嚴謹就是要有馬克思主義概念、它們的含義和它們的發展的一種嚴謹的觀念；要有尤其跟它們有關的東西，即把它們徹底地跟它們的陰影區分開來的東西的一種嚴謹的觀念和研究。**

今天有一種陰影是特別比任何其他的陰影都還要重要，這就是黑格爾的影子。要把這種陰影趕回黑夜中去，我們需要把稍爲多一點的光線照在馬克思身上，或者是完全一樣的東西，需要把稍爲多一點的馬克思主義的光線照在黑格爾本人的身上。這樣我們就能夠避開「扳正過來」的含混和混淆之處。

一九六二年六月～七月

---

①請參考本書前面一章。

②馬克思的《資本論》第一卷第二版跋。這是從德文原版裡頭逐字逐句譯出來的。莫里多爾的譯文也是照這本作品(Costes, *Le Capital*, t. I, p. xcv), 不過不是沒有幻想的成份。至於魯瓦(馬克思看過他的譯文的校樣), 他把這本作品生澀的地方潤飾過了, 例如, 用「**神秘的方面**」(*le côté mystique*)這個譯法來翻譯「**在辯證法的神秘形式上**」(*die mystifizierende Seite der h. Dialektik*)——在這裡他不完全是把作品截掉了。例如原來的作品說, 「在他(黑格爾)那裡, 辯證法是倒立著的。必須把它倒過來, 以便發現神秘外殼中的合理內核」; 可是魯瓦譯成: 「**在他(黑格爾)那裡, 辯證法是頭著地的; 只要使它腳著地, 就可以為它找到完全合理的面目**」(*chez lui elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable*)! 讓內核和它的外殼神秘失蹤了。或許補充一句說: 就魯瓦的版本來說, 馬克思承認是比他自己的版本讀起來不是那麼「難懂」, 或者甚至於不是那麼「含糊」, 這句話不是沒有重要性, 可是誰知道呢? 究竟馬克思那時有沒有承認過說他某些原文的表述讀起來難懂呢?

這裡是從德文原著引來的重要段落的譯文:

「我的辯證方法, 從根本上來說, 不僅和黑格爾的辯證方法不同, 而且和它截然相反。在黑格爾看來, 思維過程, 即他稱為觀念而甚至把它變成獨立主體的思維過程, 是現實事物的創造主, 而現實事物只是思維過程的外部表現。我的看法則相反, 觀念的東西不外是移入人的頭腦並在人的頭腦中改造過的物質東西而已。將近三十年以前, 當黑格爾辯證法還很流行的時候, 我就批判過黑格爾辯證法的神秘方面……。因此, 我要公開承認我是這位大思想家的學生, 並且在關於價值理論的一章中, 有些地方我甚至賣弄起黑格爾特有的表達方式。辯證法在黑格爾手中神秘化了, 但這決不妨礙他第一個全面地有意識地敘述了辯證法的一般運動形式。在他那裡, 辯證法是倒立著的。必須把它倒過來, 以便發現神秘外殼中的合理內核。」

「辯證法，在其神秘形式上，成了德國的時髦東西，因為它似乎使現存事物顯得光彩。辯證法，在其合理形態上，引起資產階級……的惱怒和恐怖，因為辯證法在對現存事物的肯定的理解中同時包含對現存事物的否定的理解，即對現存事物的必然滅亡的理解；辯證法對每一種既成的形式都是從不斷的運動中，因而也是從它的暫時性方面去理解；辯證法不崇拜任何東西，按其本質來說，它是批判的和革命的。」

- ④恩格斯，〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯選集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九七二年）。
- ④關於內核，請見黑格爾的《歷史哲學》導言部份(George Hegel, *The Philosophy of History*, New York: Dover, 1956, p.30)：對於偉人，「應該稱他們是英雄，因為他們的意志和志業不是從現有制度所肯定的平靜的、通常的事物進程取得的；而是從內在精神，從還是隱藏在表面底下隱而不彰——還沒有取得現象的、現有的存在——的源泉取得的。這一內在精神衝擊著作爲外殼的外在世界，把它撕成碎片片，因爲它是不屬於我們所談的這個外殼的另一種內核。」這是一個關於內核、果肉、果仁的長篇故事的怪誕的另一種說法。內核在這裡扮演著這一角色，即它是一個包含著果仁的外殼；內核在外面，果仁在裡面。果仁（新的原則）最後衝破不能夠再適合於它的舊的內核（它是舊的果仁的內核）；它需要它自己的內核：新的政治和社會形式等等。凡是黑格爾關於歷史的辯證法這一問題產生出來的時候，我們都應該把這段資料的出處記在心裡。
- ④請參考恩格斯，前揭書。或許我們不應該把所有有關這一本作品的提法完全照字面的意義來看。這一本作品一方面是供作普遍流傳用的，因此就如恩格斯自己承認的一樣，是有點概括性的，另一方面這是由一個四十年前已經體驗過關於歷史唯物主義的發現這一偉大的知識探險活動，本身也經驗過現在自己正在撰述的各種哲學的意識的人所寫下來的。確實這本作品包含有關於費爾巴哈的意識形態的有價值的批判（恩格斯認爲對費爾巴哈來說，「自然界和人都是空

話」) (恩格斯, 前揭書, 頁二三六), 和關於馬克思主義與黑格爾主義不錯的概括。例如, 恩格斯說明了跟康德比起來是黑格爾的特殊的某種批判的優點 (我認爲這點特別重要), 同時也用淺顯的話正確地指出: 「**辯證法在黑格爾的形式中是無用的。**」(同前揭書, 頁二一七); 正是科學和工業的進步才推翻了哲學(同前揭書, 頁二二二)。我們也應該注意一下恩格斯承認費爾巴哈對於《神聖家族》的深刻影響 (同前揭書, 頁二一八) 等等。可是同一篇文章包含有這些提法, 這些提法如果我們從字義上看, 只會走進死胡同裡去。例如, 這麼嚴謹地看待關於「顛倒」的這一論點, 因此恩格斯得出了不恰當的邏輯結論: 「黑格爾的體系只是一種就方法和內容來說唯心主義地**倒置過來的唯物主義**」(同前揭書, 頁二二二)。如果把黑格爾扳正爲馬克思立論穩固, 那麼可見黑格爾只能夠已經是從前顛倒了的馬克思: 負負得正。後來(同前揭書, 頁二三九), 我們發現按照辯證法的黑格爾形式來說, 黑格爾的辯證法是沒有用處的, 完全是因爲它是頭腳倒立過來的 (以觀念爲基礎, 不是以現實爲基礎): 「這樣, 概念的辯證法本身就變成只是現實世界的辯證運動的自覺的反映, 從而黑格爾的辯證法就被**倒轉過來了, 或者寧可說, 不是用頭立地而是重新用腳立地了。**」顯然這些只是非常大略的提法, 可是這些提法非常大略的地方指出了難題所在。而且值得注意的是, 奇怪地肯定了所有的哲學家都必須建立一套體系 (黑格爾「不得不建立一個體系, 而按照傳統的要求, 哲學體系一定要以某種絕對真理來完成的。」同前揭書, 頁二一三)。這種必要性「產生於人的精神的永恆的需要, 即克服一切矛盾的需要。」(同前揭書, 頁二一五); 值得注意的還有另外的一種說法, 即說明因爲費爾巴哈在鄉間生活和他以後孤寂地隱居的生活, 他的唯物主義受到了限制 (同前揭書, 頁二二六)。

- ①毛澤東一九三七年的《矛盾論》小冊子包含有一整系列的分析, 在這本小冊子裡頭, 馬克思主義關於矛盾的概念是以完全非黑格爾的方式出現的。它的重要概念在黑格爾那裡是找不到的, 例如: 主要矛盾和次要矛盾、矛盾的主要方面

和矛盾的次要方面、對抗性矛盾和非對抗性矛盾、矛盾發展的不平衡規律等等。可是因為他對中共黨內的教條主義進行鬥爭而產生出來的這篇文章，一般說來還是**描述性的**，因而在某些方面還是**抽象的**。之所以是描述的，因為他的概念跟具體的經驗是相對映的。之所以部份是抽象的，是因為這些概念（即使新穎而且豐富）被說成是關於一般辯證法的**說明**，而不是馬克思主義的社會和歷史觀的**必然含義**。

- ⑦列寧，〈給瑞士工人的告別信〉，《列寧全集》，第二十九卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁九〇：「**帝國主義戰爭所造成的客觀條件使全人類陷於絕境，使全人類要作出抉擇，或者再讓幾百萬人喪生，並讓整個歐洲文化遭到徹底毀滅；或者在一切文明國家裡使政權轉到革命無產階級手中，實現社會主義。**」
- ⑧列寧，〈俄共（布）第八次代表大會文獻〉，《列寧全集》，第三十六卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁一二六。
- ⑨列寧，〈日記摘錄〉，《列寧全集》，第四十三卷，（北京：人民出版社，一九八七年），頁三五七。
- ⑩列寧，〈共產主義運動中的「左派」幼稚病〉，《列寧全集》，第三十九卷，（北京：人民出版社，一九八六年），頁四三～四四；列寧，〈第三國際及其在歷史上的地位〉，《列寧全集》，第三十六卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁二九四。
- ⑪列寧，〈論我國革命〉，《列寧選集》，第四十三卷，（北京：人民出版社，一九八七年），頁三七〇。
- ⑫列寧，〈共產主義運動中的「左派」幼稚病〉，頁五～六。
- ⑬列寧，〈第三國際及其在歷史上的地位〉，頁二九四。
- ⑭列寧，〈俄國社會民主工黨（布）彼得格勒市代表會議〉，《列寧全集》，第二十九卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁二三六。
- ⑮尤其請見〈共產主義運動中的「左派」幼稚病〉，頁五～六、四三～四四、六四、

六九～七〇、七四～七六；〈第三國際及其在歷史上的地位〉，頁二九四；〈論我國革命〉，頁三七〇以下；列寧，〈遠方來信〉，《列寧全集》，第二十九卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁一〇以下；列寧，〈給瑞士工人的告別信〉，頁九〇～九一。

列寧關於革命條件的這一值得注意的理論（〈共產主義運動中的「左派」幼稚病〉，頁六九～七〇、七四～七六），透澈地討論了俄國特殊形勢的關鍵作用。

⑮史大林，〈論列寧主義的基礎〉，《史大林全集》，第六卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁六二～一四八，尤其是頁六三～六五、七四～七七、一一六～一一八；儘管這些內文「在教育上」索然無味，可是它們在許多方面都是非常特出的。

⑯列寧，〈論我國革命〉，頁三七一。

⑰馬克思，〈哲學的貧困〉，《馬克思恩格斯全集》，第四卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一三八～一五八。

⑱這整段內文見（一）列寧，〈共產主義運動中的「左派」幼稚病〉，頁六四、七四～七六；尤其是：「只有『下層』不願照舊生活而『上層』也不能照舊維持下去的時候，革命才能獲得勝利。」（頁六四）這些形式上的條件在頁七四～七六曾加以說明。

（二）列寧，〈遠方來信〉，頁一五，值得注意的是：「革命勝利所以能夠那樣迅速……，只是因為在當時那種異常奇特的歷史形勢下有兩個完全不同的潮流，兩種完全異樣的階級利益，兩種完全相反的政治社會傾向匯合起來了，並且十分『和諧地』匯合起來了。」（強調處是列寧加的。）

●列寧甚至把這個國家的自然資源、它地理上的遼闊（即在革命有必要做軍事上的和政治上的「退卻」時的革命避難所），也算進蘇維埃革命成功的因素裡頭。

●就像列寧所說的，「危機」形勢對於經歷危機的這一社會形態的結構和動力，起着暴露的作用。因此，關於革命形勢曾經說過的話，我們也能夠謹慎地解釋成



是針對著處在革命危機之前的一種形勢中的社會形態。

- ⑳請參考毛澤東關於**對抗性**（爆炸性的、革命的）矛盾和**非對抗性**矛盾之間區分的這一論點的發展。毛澤東，〈矛盾論〉，《毛澤東選集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九九一年），頁三三四以下。
- ㉑在一八九〇年恩格斯（在一八九〇年九月二十一日給約瑟夫·布洛赫的一封信中）寫道：「青年們有時過份看重經濟方面，這有一部份是馬克思和我應當負責的。我們在反駁我們的論敵時，常常不得不強調被他們否認的主要原則，並且不是始終都有時間、地點和機會來給其他參預交互作用的因素以應有的重視。」恩格斯，〈致約瑟夫·布洛赫〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四六二。恩格斯關於「歸根到底」決定的看法，見本章後面〈附錄〉。

在這些必須研究的背景中，我想引用葛蘭西討論十九世紀馬克思主義史中機械—宿命論誘惑的箋註：「**決定論的、宿命論的和機械論的成份過去是一種從實踐哲學散發出來的直接的意識形態「香氣」(aroma)，(在它們使人麻醉的作用方面)有點像宗教或毒藥。某些社會階層的「從屬」性質過去已經使它們成為必要的東西，而且以歷史的方式證明了這點。當你在鬥爭中失掉了主導權，而且鬥爭本身最後變成等於是一連串的失敗時，機械的決定論就變成了一種精神反抗、首尾一貫、耐心和頑強的韌性的這一可怕的力量。「我目前已經失敗了，但是從長遠來看，歷史的潮流正在為我起著作用。」真正的意志以某種歷史的合理性、以原始的和經驗的這一激烈的終局形式，披上了信仰行為的外衣。這種終局是以替代告解式宗教的宿命或者天意這一代替品的角色出現的。儘管如此，我們還是應該強調，即使在這裡也還是有強有力的意志活動……。我們應該強調，宿命論無非是真正的和積極的意志處在弱勢時濫用的外衣。正是因為如此，無論何時才都應該證明機械決定論毫無用處；因為，雖然我們可以把它當作是群眾的一種棄獲的哲學來加以說明，而且本身——可是僅僅本身——也可以是**

力量的一種固有的成份，不過在我們把它採用來當作知識份子的一種透徹和首尾一貫的哲學時，它就變成了一種消極性的、傻瓜自負的原因了。」(Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1971, pp.336,337.)這種(知識份子和群眾)的對立從一位馬克思主義的理論家筆下流露出來，也許看起來很奇怪。可是我們應該瞭解到，葛蘭西關於知識份子的概念是比我們的還要廣泛得多，這就是說，它不是通過知識份子對於自己有的那種觀念來說明的，而是通過他們作為組織者和(多少是附屬的)領導者的社會角色來說明的。在這個意義上，他寫道：「如果說，我們應該把所有的政黨的成員都看成是知識份子這句話是肯定的話，那麼這句話本身就容易被當成笑柄和被人諷刺。可是如果我們思考一下，那沒有比這更加正確的了。當然要做層次的區分。政黨可以在比較高階層或低階層有比較多的或比較少的成員，可是這不是重點。重要是在作用上面，就是領導和組織的作用，也就是說，是教育的，即智力的作用。」*Ibid.*, p.16.

- ④請參考恩格斯的說法：「國家權力對於經濟發展的反作用可能有三種：它可以沿著同一方向起作用，在這種情況下就會發展得比較快；它可以沿著相反方向起作用，在這種情況下它現在在每個大民族中經過一定的時期就都要遭到崩潰……。」恩格斯，〈致康拉德·施密特〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四八七。
- ⑤自然，如同所有的「倒過來」一樣，這一種倒過來也保留了黑格爾概念的術語：**市民社會和國家。**
- ⑥恩格斯，〈致約瑟夫·布洛赫〉，頁四六〇～四六二。
- ⑦恩格斯補充說明：「馬克思所寫的文章，沒有一篇不是由這個理論起了作用的。特別是〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，這本書是運用這個理論的十分突出的例子。〈資本論〉中的許多提示也是這樣。」他也引證了〈反杜林論〉和〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉。同前揭書，頁四六二。

- ⑳ 恩格斯說：「政治等等的前提和條件，甚至那些存在於人們頭腦中的傳統，也起着一定的作用……。」同前揭書，頁四六一。
- ㉑ 盧卡奇被限制在文學史和政治史的這一嘗試，我以為是被罪惡的黑格爾主義污染了：好像盧卡奇是想通過黑格爾來赦免他接受齊默爾(Georg Simmel)和狄爾泰(Wilhelm Dilthey)的教養這件事。葛蘭西有另外一種情況。他在《獄中札記》(*Prison Notebooks*)所做的摘記和闡述，觸及到所有義大利史和歐洲史上關於經濟、社會、政治和文化的基本問題。也有一些完全是原創性的，某些東西對於今天來說還是關於上層建築這一問題的天才洞見。就像跟真正的發現有關的情況一樣，也還有一些新的概念，例如，**文化霸權**：這是在概括經濟和政治相互滲透這些問題時提出理論解決辦法的卓越的例子。可惜，至少就法國來說，有誰把葛蘭西的理論努力承接過來，追隨下去呢？





## 附錄\*

我想在這裡暫時停一下，考察一下我在上一篇文章中故意給忽略掉的恩格斯給約瑟夫·布洛赫(Josef Bloch)的信中的一段話。因為包含恩格斯從理論上給經濟「歸根到底」起決定作用的這一論據問題提供解答的這一段話，**其實是和恩格斯拿來跟「經濟主義者的」教條主義對立起來的這一馬克思主義的論點無關。**

無疑這只是一封信。可是在它成爲反駁概括的說法和經濟主義的一篇重要的理論文件，以及在它已經以這樣的方式扮演一種歷史角色和完全有可能再這樣扮演歷史角色時，我們就不應該隱瞞這樣的事實：就這一論據來說，他的論證不再能夠滿足我們批判的需要。

在解答當中，恩格斯是在兩種不同的分析層次上求助於一種簡單的模式：

### 第一種層次

恩格斯剛好指出，決非經濟純粹現象的上層建築具有它們自己的有效作用：「對歷史鬥爭的進程發生影響並且在許多情況下主要是決定著這一鬥爭的形式的，還有上層建築的各種因素。」不過這點提出了這樣的問題：除了上層建築的相對有效作用之外，在這些條件下我們應

該如何來思考這種現實的統一性——以及經濟「歸根到底」的這一決定性原則——呢？我們應該如何來思考這些性質截然不同的有效作用之間的關係呢？以「終審」的面貌出現的這一經濟的角色，在這種統一性內部有什麼樣的基礎呢？恩格斯的答案是：「這裡表現出這一切因素間的交互作用，而在這種交互作用中歸根到底是經濟運動作為必然的東西通過無窮無盡的偶然事件（即這樣一些事物，它們的內部聯繫是如此疏遠或者是如此難於確定，以致我們可以忘掉這種聯繫，認為這種聯繫並不存在）向前發展。」所以這種說明的模式變成像這樣：「上層建築的各種因素」彼此起作用 and 反作用，產生出無窮無盡的結果來。我們能夠把這些結果比作是無窮無盡的偶然事件（數目是無窮無盡，具有如此疏遠的內部聯繫，因此是如此難以發現說它是可以忘掉的），其中「經濟運動」向前發展。這些結果是偶然事件，經濟運動是必然性、它們的必然性。暫時我將不管這一偶然事件——必然性的模式和它的前提。在這篇作品裡顯著的東西是它賦予上層建築不同因素的這一角色。一旦作用和反作用體系在它們之間起作用時，這就恰恰正好像它們要為無窮無盡分歧的結果（像恩格斯說的，一些事物）負責找到一個基礎一樣；在這些無窮無盡多種多樣的結果之間，就好像在這麼多偶然事件之間一樣，經濟是小心謹慎地發揮它的支配作用。易言之，上層建築的各項因素確實具有一種有效作用，可是這種有效作用在某些方面是被分散到無限裡去，即分散到偶然事件、結果的無限裡去，一旦達到在無限小的這一極端，我們就可以認為它們的內部聯繫是不存在的。所以這種無限小的分散的結果，是驅散了上層建築在它們可見的存在中得到承認的有效作用，使它變成看不見的不存在。自然，這不存在是認識論上的不存在（「我們可以……認為」這種可見的聯繫

「並不存在」——我們不是說它不存在，而是說它是在知識上不存在)。可是不管情況怎麼樣，在這種無限小的看不見的多種多樣裡，可見的必然性「歸根到底……向前發展」，這是說，歸根到底產生效用。

我在這裡要做兩個註解。

**第一個註解：**這項概略性的說明除了詳細說明一部份的解答外，並沒有提供給我們**真正的答案**。我們知道，在它們互動的作用—反作用當中，上層建築把它們的有效作用當作是無限小的「事物」，這是說，當作是這麼多「偶然事件」給兌現出來。我們看到，這種解答一定是以這些偶然事件的**層次為根據的**，因為它們的目標是要引入歸根到底是決定性因素的（經濟）**必然性**這一相對的概念。可是這只有把問題解決了一半，因為這些偶然事件和這一必然性之間的關係既不是確實的也不是表明得很清楚；因為（因為這確實是否定它所提出來的關係和問題）恩格斯甚至於把這一必然性說成完全是這些偶然事件**外部的東西**（就像歸根到底在無窮無盡的偶然事件中向前發展的一種運動一樣）。可是如果說是這樣，那麼我們就不知道這一必然性是不是真是這些偶然事件的必然性，而且如果說的是的話，原因又是什麼。這個問題還是沒有回答。

**第二個註解：**讓人覺得吃驚的是，看到恩格斯在這封信中把各種形式的上層建築說成是內部聯繫難以理解（因而是可以忘掉）的一些看不見的無窮無盡事件的來源。因為，一方面，我們可以確實以同樣的方式提到各種形式的下層建築（我們可以把看不見的經濟事件的細節說成是難以理解和可以忘掉的，這是完全正確的！）。可是更重要的是，這些形式本身確實是以**現實的本源**這一面貌出現的一些形式，不過它們也是以**可以知道現實的結果的本源**這一面貌出現的一些形式。

就它們來說，它們是完全**可知的**，而且在這方面，它們是從它們衍生出來的這些**事件**的明顯原因。恩格斯怎麼能夠就把這些形式、它們的本質和角色這麼快一筆帶過，而只考察它們那些可以忘掉的和難以理解的、看不見的結果的細微處呢？說得明確一點，這樣**歸結**為一些無數細微的偶然事件的作法，不是**完全跟這些形式現實的和認識論上的作用相對立**嗎？加上因為恩格斯引用過，那麼除了分析這些「不同的因素」的作用和反作用外，馬克思在《路易·波拿巴的霧月十八日》裡頭又做了哪些其他的事情呢？對它們的**結果**進行過完全可以理解的分析了嗎？可是馬克思只能夠完成這種「**論證**」，因為他確實不能將這些因素的**歷史結果跟它們看不見的结果**混淆在一起。各種形式的上層建築確實是無窮無盡的事件的原因，不過不是所有的這些事件都是**歷史的結果**（請參考伏爾泰 Francois Marie Arouet de Voltaire 的說法：所有的孩子都有父親，可是不是所有的「父親」都有小孩），只有其中那些所說的「因素」，才能夠以這些**資格保有**、從除了別的以外的東西來**選擇和這樣生產**（就拿一個例子來說：每一個政府裡頭的政治家都是按照他的**政策**而且也按照他的**手段**在事件當中做**選擇**，同時使被選擇上的事件晉昇到歷史事件這一層次來，即使例如它只是通過鎮壓一次示威的這一手法！）。總括之，所以在這**第一種層次**上面：（一）並沒有提供給我們確實的解答；（二）把各種形式的**上層建築**（這是我們在這裡所討論的全部東西）「兌現」成為無窮無盡的看不見的结果（難以理解的偶然事件），並不符合馬克思關於上層建築**性質**的概念。

## 第二種層次

還有，其實在恩格斯分析的第二種層次，我們也發現他**拋開**上層



建築的例子，把他的模式應用在這時**確實**跟它相符的另一種對象：個人意志的結合。我們也發現，他是通過提供給我們偶然事件和必然性的關係的方式，這是說，通過為它找出一個基礎的方式，來回答這個問題。「歷史是這樣創造的：最終的結果總是從許多單個的意志的相互衝突中產生出來的，而其中每一個意志，又是由於許多特殊的生活條件，才成為它所成為的那樣。這樣就有無數互相交錯的力量，有無數個力的平行四邊形，而由此就產生出一個總的結果，即歷史事變，這個結果又可以看作一個作為整體的、不自覺地和不自主地起著作用的力量的產物。因為任何一個人的願望都會受到任何另一個人的妨礙，而最後出現的結果就是誰都沒有希望過的事物。所以以往的歷史總是像一種自然過程一樣地進行，而且實質上也是服從於同一運動規律的。但是，各個人的意志——其中的每一個都希望得到他的體質和外部的、終歸是經濟的情況（或是他個人的，或是一般社會性的）使他嚮往的東西——雖然都達不到自己的願望，而是融合為一個總的平均數，一個總的合力，然而從這一事實中決不應做出結論說，這些意志等於零。相反地，每個意志都對合力有所貢獻，因而是包括在這個合力裡面的。」

我很抱歉引了這麼長的一段話，可是我必須把它全部給引出來，因為它給我們的問題提供了答案。確實在這裡必然性是在偶然事件本身的層次、在偶然事件本身、作為偶然事件的全部結果建立起來了：所以它確實是它們的必然性。這種答案在確實在這裡提供給我們的第一種分析裡頭是漏掉了。不過我們是在什麼樣的情況下才得到這個答案的呢？在我們改變了對象的情況下，在我們的出發點不再是上層建築、它們的互動以及最後是它們看不見的結果——而是在力量對比中結合和對立的個人的意志——的這種情況下。所以好像被應用到上

層建築有效作用上面的**模式**，確實是從它的**真正的對象**，即我們現在正在討論的對象（**個人意志的作用**）借過來的。現在我們才清楚在它的第一個對象上面不能解決問題的理由，因為這不是它真正的對象，而且我們也才清楚應該在第二種是它**真正的對象上面**繼續談下去的理由。

那麼這種論證是怎麼進行的呢？它有賴於取自物理學的**力的平行四邊形**的模式：有多少意志就有多少力量；如果說它們彼此間兩個兩個在一種簡單的形式中對立著，那它們的合力就是彼此不同可是還是跟原來的兩個力量相同的**第三種力量**，如此等等，因此即使沒有任何一方在第三種力量中認出自己來，原來的兩個力量中的每一種還是第三種力量的一部份，這是說，它的組合者。所以一個基本的現象就馬上出現了，即**合力超過組合力**：在兩方面超過，跟組合力的各別大小有關——跟這些力量對本身的反響有關（這是說，跟它們的意識有關，因為我們是在討論**意志**）。這意味著：（一）合力在大小方面是跟每一種力量本身完全不同（如果它們加在一起的話力量就大，如果它們彼此對立的話力量就小）；（二）在本質上合力是無意識的（它跟每一個人意志的自覺不相對映——而且同時它是一種**沒有主體的力量**，一種客觀的力量，不過從一開始它就不是任何人的力量）。正因為如此，它馬上變成是整個合力，我們可以把它看成是「一個作為整體的、不自覺地和不自主地起著作用的力量的產物」。可以看得出來，我們現在找到**歸根到底取得勝利的這一力量的基礎和起源**了：經濟的決定作用不再是偶然事件的外部東西，在偶然事件中經濟向前發展，它是這些偶然事件的**內在本質**。

我希望能夠指出：（一）我們現在是正在討論恩格斯模式的**真正對**

象；(二)由於這種重新調整，恩格斯確實給他提出的**這種**問題提供了**這種**答案；(三)問題和解答只是以模式對它的**對象**合適地產生作用的方式出現，才會存在；(四)在這種對象不存在時，**問題**和**解答**都不會存在；(五)我們必須為這種整個無益的構思找到一些道理。

我的確準備把恩格斯提到**自然**的話擺在一邊。因為他使用過的模式本身是**物理的模式**（這類型最早的例子可以在霍布斯身上找得到，然後是在無數後來的說法中找得到，其中霍爾巴赫 Pau Henri Thiry Holbach 作為特別完美的例子是值得我們注意），因此它指點我們從歷史轉到**自然**來瞭解，就沒有什麼值得我們驚訝的。這不是一種論證，它是一種同義反覆。（注意：這不過是所使用的**模式**的問題，**自然辯證法**顯然在這種表述中不是生死攸關的，完全是因為它是在非常不同的環境中產生出來的。）從認識論上來說，同義反覆是無效的。可是它還是可以有一種**啓示**的作用。確實它重新保證我們能夠直接向**自然**請益。

（霍布斯很久以前提到：人們在政治上爭得你死我活，可是他們在斜邊或者落體方面卻親密無間。）

我想要考察得非常仔細的就是恩格斯的論證本身，這個論證乍看之下似乎在**模式和它的對象**之間取得了這樣完美和諧的狀態。不過我們找到什麼東西了呢？在**直覺**的層次上的一種模式和對象之間的和諧。可是在這個層次底下(*en deça*)，除了這個層次外(*au dela*)，這種和諧是經過假定的，不是經過論證的，而且在和諧的所在我們發現一種**不確定**，這是說，從知識的觀點來看，一種空泛的東西。

在**個人意志**的層次底下。當我們想像力的（個人意志的）平行四邊形的時候，內容從我們看來是清楚不過的東西，一旦我們（像恩格斯自己做的一樣）研究有關這些個人意志的**規定**的起源（而且關於它

的原因)時，就消失不見了。因為人家要我們求助於無窮無盡的東西。「其中每一個意志，又是由於許多特殊的生活條件，才成為它所成為的那樣。」在把每個個人的意志都認為是絕對的起源時，它或許是單純的，可是它變成了無窮無盡的看不見的環境的產物。這種無窮無盡的看不見的環境是從它的「物理的結構」和「外在的環境」、它「自己的個別環境」，「或者」「一般社會的環境」、「歸根到底是經濟」的這些外在的環境產生出來的。因為把這一切都湊在一起，所以跟純粹的偶然事件和特定的決定因素並列在一起，我們也就找出了一般的決定因素了（尤其是我們現在正在討論的這一決定因素：歸根到底起決定作用的這些經濟的決定因素）。可見，在這裡恩格斯把兩種不同型式的說明混淆在一起了。

**第一種型式：**非馬克思主義的型式，可是是跟它目前的對象、它的假設，換言之，通過無窮無盡的環境或偶然事件（這個形式我們能夠在愛爾維修和霍爾巴赫那裡找得到）所做的說明相配的型式；這種說明可能具有批判的價值（除了別的以外，就注定該如此的這個範圍來說，就像十八世紀已經有的這種情形，是爲了批駁神學學者的介入），不過從知識的觀點來看，它是空泛的東西。它提出了沒有內容的一種無窮無盡的東西、一種抽象，而且甚至於概略性的概括。

**第二種型式：**可是在恩格斯在無窮無盡的環境（基本上是看不見的）中安排既是一般又是具體（換言之，歸根到底是起決定作用的社會環境和經濟環境）的那些決定因素時，同時也提出一種馬克思主義的說明。可是這種型式的說明不能滿足其對象的要求，因為它在開端又提出了那個我們認為是要提出來並加以確定（即引導出歸根到底的這一決定因素）的解答。總而言之，我們或者是要僵在恩格斯提出的

這一對象和問題當中，在任何一種情況中我們都要面對無窮無盡、不確定的東西（因而要面對一種在認識論上空洞的東西），或者從這時候起，我們要把確實是**有問題的這一**（具有充實的內容的）解答當作出發點本身。可是這時我們就不是在討論對象或者是在討論問題。

在個人意志的層次以外。我們發現自己是面對著同樣的選擇。因為一旦第一種平行四邊形是一定的話，那麼我們只能夠有一種形式上的合力，這個合力並不等於最後的合力。這最後的合力會是無窮無盡的合力的合力，這是說，會是無窮無盡的平行四邊形無窮無盡增殖的產物。還有，或者在我們希望推論出來的這一合力的最後合力中，靠無窮無盡（這是說，不確定、認識論上的空洞的東西）把東西產生出來：這個東西就會跟歸根到底經濟起決定作用相符合，等等，這是說，**我們仰賴空泛的東西來生產充實的東西**（例如，在純粹形式的組合力的模式這一領域內，我們還是沒法避開恩格斯的這一看法：目前所提到的力量或許一時彼此相抵消或者相對立，……在這種情況下，有誰能夠證明總的合力不等於零，例如或者總之，有誰能夠證明總的合力——**經濟**——**是我們所要的東西**，而不是其他的東西，如政治或宗教等？從形式上說，對於合力或者任何合力的內容，是沒有任何保證的）。或者，我們偷偷地拿我們所希望的結果用來代替最後的合力，這樣和其他的東西一道，我們就順利地在合力中重新找到看不見的決定因素和一開始就隱藏在個人決定當中的這一看得見的決定因素了；這個我們所希望的結果、這些看得見的決定因素就是經濟。我不能不再重複一遍我剛剛關於在直接的層次底下所講到的話：或者是我們僵在恩格斯針對他的對象（個人的意志）的這一問題當中（在這一種情況下，我們就要陷進平行四邊形和它們的合力這一認識論上的無窮無盡的空

洞的東西裡)；或者很簡單，我們就接受馬克思主義的解答，可是這時我們會看到它沒有根據，而且不值得我們花費心思來找這個解答。

所以我們現在所面對的問題是：爲什麼在個人意志的層次是這麼清楚和這麼和諧的東西，在這種層次底下或者在這種層次之外就變成是空泛的東西或者同義反覆呢？提得很好、跟使它能夠提出來的對象是這麼相符的這一問題，只要我們離開它起先的對象，就變成不能夠解決，怎麼會這樣呢？這一問題一定是謎中之謎，除非我們瞭解到決定這一問題的明晰度和不能夠解決這一問題的，正是這一起先的對象。

確實，恩格斯的全部論證就在於這一特定的對象，就在於按照力的平行四邊形物理模式彼此之間產生關聯的個人意志上面。這是他既是在方法上也是在理論上的真正前提。在這一方面，這種模式確實是有意義的：我們可以賦予它一種內容，也可以運用它。它明顯地「說明」了關於對抗、競爭或者合作的「基本」的人的雙邊關係。在這一層次，以前是無窮無盡的多樣的看不見的原因，現在看來是可以在現實的、有區別的和可見的統一體裡頭組織起來。在這一層次，偶然事件變成了人，上述是運動的東西變成了有意識的意志。這是全部東西真正開始的地方，而且正是必須從這一個地方開始推論。可是不幸的是，這種這麼安穩的立論基礎也沒有確定什麼東西，這種這麼明確的原則只有使人更加難懂——除非它抽身回去，把它自己的明確性作爲一切我們期望它有的一種固定的原則重新說清楚。這種明確性究竟是什麼東西呢？我們必須承認，這種明確性只是關於古典的資產階級意識形態和資產階級的政治經濟學這些前提的明確性而已。什麼是這種古典的意識形態的出發點呢？它是霍布斯有關自然傾向的組成、洛克和盧梭有關總意的產生、愛爾維修和霍爾巴赫關於普遍利益的生產，

或者是亞當·斯密和李嘉圖（作品豐富）有關原子論的作用嗎？如果確實不是關於這些著名的**個人意志**——個人意志絕不是現實的出發點，而是**展現現實**、有意為資產階級的**目標**提供一種自然（這是說，就一切的永恆來說）（一切永恆的）**基礎的神話**的出發點——的對立，出發點又是什麼呢？當馬克思在**這麼明確的前提中**這麼透徹地批判了經濟人的**神話**時，恩格斯怎麼能夠在他自己的說明中這樣天真地就回到神話裡頭呢？如果說不是因為正像資產階級經濟學的虛構那樣樂觀的一種虛構（更接近洛克和盧梭而不是更接近馬克思的一種虛構），他怎麼會向我們表明，確實有一般內容的所有個人意志的合力和這些合力的合力，真正體現了**歸根到底經濟起決定作用**呢（我是想到了盧梭，盧梭最迫切的願望就是，彼此相互分立的特定的意志可以在公平的股票中結合在一起，產生神奇的密納發 Minerva——總意！）？十八世紀的思想家（盧梭除外）並不要求他們的前提應該產生**除了它們本身以外的所有任何東西**。他們只要求這些前提應該給已經體現在前提裡的價值提供一個基礎，而且正是因為如此，**同義反覆才對他們確實具有意義可言**。不過這個同義反覆顯然否定了恩格斯的看法，就恩格斯來說，恩格斯是希望找到跟這一前提正好對立的東西。

正是因為如此，恩格斯在他的作品裡最後才使他自己的主張變成幾乎等於沒說。他的概括、他的「論證」還有什麼東西在呢？剛好是這樣的一種表述，假定有整個合力的體系，那麼最後的合力確實就包含有起先的個人意志的這些重要東西：**「每個意志都對合力有所貢獻，因而是包括在這個合力裡面的。」**這是一種想法，它在完全不同的環境中可以使不能確定能夠自己掌握住歷史的人，或者說，假定上帝已死，不能確定能夠認出自己歷史性格的人**感到放心**。我想這樣說，這是一

種自暴自棄、真正促成絕望（也是希望）的想法。（把立論的根據放在恩格斯的「問題」上面的沙特，就歷史「基礎」和歷史必然性的產生這一問題，會用同樣是哲學的**不過是得諸於完全不同的靈感的這些論證來研究同一個對象**，這就不是偶然。）

我們現在還有什麼問題沒談的呢？有一個句子，在這個句子裡頭，**最後的合力**不再是由長期的經濟來決定，而是由「**歷史事件**」。因此，個人的意志就產生了**歷史事件**！不過看仔細一點會看到，嚴格說來，我們只能夠承認，這種概括賦予我們**一種事件**（彼此對立的某人：有些事情一定**發生**或者不發生，不發生也是一種事件——等待果陀）的**可能性**，不過它**絕對不是一種歷史事件的可能性**，絕對不是能夠把**歷史事件**照它本身的情形從無窮無盡的、每天不停地發生在人們周圍的事情（這些事情是獨特的，也是隱而不彰的）區分開來的理性。必須把問題以**正好相反的方式**（僅只一次！），或者說得明確一點，以**完全不同的方式**來提。如果說有人提議從這一（不確定的）**非歷史事件的可能性中推演出歷史事件**，那就永遠不能夠說明歷史事件了——即使靠援引從量變到質變的這一規律也是枉然。使某某成爲一種**歷史性事件**的東西，不是**事件**這一事實，而剛好是它在**本身是歷史的這些形式**、跟不合適的無窮無盡無關的這些形式裡頭所放進去的東西。恩格斯即使在近乎放棄他原有的模式的時候，也還保留這一不合適的無窮無盡。但剛好相反，這些形式是完全可以**說明清楚的**，而且也是可以知道的（馬克思堅持，是可以知道的，而列寧追隨馬克思，通過經濟，也就是說，通過非哲學的、科學的學科，堅持是可以知道的）。在這些其中的一個形式的內部發生了一次事件，它就有這種藉用的手段在這些其中的一個形式內部產生出來，它就是這些其中的一種形式可能的內



容，它就影響著這些形式、跟這些形式有關、補充或者擾亂這些形式，它就刺激這些形式，或者這些形式就刺激或者甚至於挑選或選擇，這就是一種**歷史事件**。因此，正是這些形式才支配著整體，它才已經包含著恩格斯弄錯了的問題的答案——我們必須承認，恩格斯從來都沒有能夠把這個問題解決，因為除了他在純粹意識形態前提的基礎上提出來的問題外，就從來沒有提出過**任何其他**的問題——因為它從來都不是一個問題！

再者，自然對**資產階級的意識形態**來說，確實是有過一種問題的樣子：目的是要站在一些**原理**的基礎（**經濟人和經濟人的政治與哲學化身**）上重新找出歷史的世界。這些原理絕不是科學說明的原理，相反的，它們只是關於它自己對**現實世界的印象**、它自己的願望、它自己的**理想綱領**（這是可以歸結為它的本質：個人自覺的意志、他們的行動和他們私人的事業的一種世界）的一種投影。可是一旦這種意識形態（沒有這種意識形態，這一特定的問題就不能夠提出來）已經被馬克思清除乾淨，這個問題怎麼還會是通過這種意識形態提出來的問題呢？這是說，它怎麼還會是一個問題呢？

爲了要把這段太過於冗長的評論收個尾，請讓我再提兩點看法：一個是認識論上的看法，另外一個是歷史的看法。

透過恩格斯的模式，我們應該注意到，每一門科學都是在某種層次上有根據的，確實在這一層次上，**這門科學的概念才找到內容**（沒有內容，概念就是空泛的概念，亦即它們不是概念）。這樣的東西就是馬克思的歷史理論的層次：關於**結構、上層建築和所有它們的說明的這些概念的層次**。可是如果說，爲了要能夠產生它自己的對象和跟它相對映的概念，同一門科學的學科應該從不是它自己的層次的另一種

層次出發，即從不是任何科學知識（就我們的例子來說，例如從來源自無窮無盡的環境中的個人意志的起源、從來源自無窮無盡的平行四邊形中的最後合力的起源）的對象的層次出發，那麼就會陷入認識論上的空泛當中，或者說（而且這使它暈頭轉向）陷入到哲學的充實當中。這是恩格斯在他寫給約瑟夫·布洛赫的一封信中從事探索一種基礎的命運：而且我們發現無法在它裡頭把認識論上的空泛和哲學的暈頭轉向分別開來，因為它們完全是同一種東西。確實從這段內文，連同它從種種在自然科學中使用的模式裡借來的一些論證來看（而且歸根到底自然科學的模式是它們唯一的預防辦法，即純粹道德上的預防辦法），恩格斯不過是個哲學家而已。他是以哲學的方式來使用參考模式的。我故意強調這一點，因為最近有相同的一個例子，就是沙特的例子。沙特也想要為歷史唯物主義的認識論概念找尋一個哲學的基礎（在這一方面他有比恩格斯有利的地方，因為他知道而且也這樣說）。查看一下《辯證理性批判》（*Critique de la raison dialectique*）幾頁內容，我們就可以看得很明白，如果說沙特不接受恩格斯的答案和他的論證，那麼他基本上也是贊成這種嘗試本身。所有他們中間有分歧的地方，是關於採用什麼樣的手段的一種爭議，不過就是在這一點上面，他們也在同一種哲學的工作上統一起來了。通過把恩格斯為沙特打開的這條道路封閉掉的辦法，才有可能不讓沙特走他這條路。

不過這就使我們有必要提出能夠在恩格斯的一些作品中看得出來的這一哲學傾向的問題了。除了親切的理論直覺外，為什麼我們在恩格斯身上看到從馬克思批判一切「哲學」往後退卻的這一步的例子呢？這個問題只能夠通過馬克思主義思想和「哲學」之間的關係史，以及（從非意識形態的意義來看的）馬克思的發現所帶來的這一新哲學理

---

論的歷史來回答。很顯然，我在這裡不能夠討論這個問題。可是在我們能夠找到正確地把它給**提出來**的意願或者是方法，然後加以解決之前，或許我們必須深信這一問題是存在著的。

---

\* 這篇〈矛盾和多元決定〉的〈附錄〉在這裡是首次發表。恩格斯給約瑟夫·布洛赫的信件，日期寫於一八九〇年九月二十一日。見恩格斯，〈致約瑟夫·布洛赫〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四五九～四六二。





## 4

## 「皮科羅劇團」：貝爾多拉西 和布萊希特 (關於一部唯物主義戲劇的剖記)

我想就米蘭的「皮科羅劇團」(Piccolo Teatro)和他們一九六二年七月在**國家劇院**精彩的演出做一些訂正。我做這些訂正，是因為貝爾多拉西(Carlo Bertolazzi)的《我們的米蘭》(*El Nost Milan*)引來這麼多的巴黎的批評家們<sup>①</sup>的責難，令他們失望透頂，因此使得會去觀賞的觀眾都不去看了。我做這些訂正，是因為斯特累勒(Giorgio Strehler)挑選這個劇目並且製作演出讓我們進入了這一問題的中心；我做這些訂正，絕不是想讓我們把注意力從現代帶有讓人厭煩、落伍的娛樂活動性質的演出藝術這些問題轉移開來。

如果說我把貝爾多拉西劇本的情節做個簡單的概括，以便讓大家瞭解以下的東西的話，讀者們會體諒我的<sup>②</sup>。

它的三幕戲的第一幕是發生在一八九〇年代米蘭的蒂沃利(Tivoli)：一座籠罩在秋天傍晚濃霧中的便宜、破爛的遊樂場。由於這場濃霧，我們已經覺得我們是身在這樣的義大利，它不像我們神話中的義大利。在日落時分從一個攤子閒逛到另個攤子、夾雜在算命的人、馬戲團和所有的露天市場吸引人的東西之間的人們：失業的人、手工業者、近乎乞討維生的人、拉客的妓女、求人施捨的老人和婦人、喝

得醉醺醺的士兵、被警察追捕的扒手……，這些人當中沒有一個人是我們神話中的人，他們是在晚飯（不是他們所有的人都有這一餐）和上床休息前盡量打發時間的下階層的無產階級。在這個空曠的場子裡來來往往的三十多個劇中角色，在等待著他們所知道的事情，在等待著某些要發生的事情，或許是這次的表演嗎？——不是，因為他們是佇立在門邊，等待著在他們的生活中沒有發生過的某種要發生的事情。他們在等待著。然而就在這一幕落幕時，霎那間把「情節」、命運的象徵點出來了。聚精會神地從帳篷的破縫裡注視著正在表演危險絕活的小丑的一個名叫尼娜(Nina)的女孩，被馬戲團的舞台演出嚇得呆若木雞。夜幕降臨了。有一陣子時間僵在那裡。可是想引誘她的壞小子杜加索(Togasso)早已經對她窺伺很久了。一陣躲閃、退避和分離。現在老人——「吞火的人」、女孩的父親——出場了，而且他已經看得清清楚楚。某種情節定形了，這一情節可能會變成一場悲劇。

是悲劇嗎？第二幕已經把這點全都忘掉了。第二幕是發生在大白天寬敞的一間便宜的飯店裡。我們在這裡再一次地看到一大群窮人、同樣的一群人，可是演著不同的角色：一樣窮途潦倒和失業、過氣的游民、眼前的悲劇和喜劇：小手工業者、乞丐、馬車夫、加里波的(Garibaldian)的老兵、一些婦女等等。也有幾個正在蓋工廠的工人，跟他們流氓無產階級的周遭形成強烈的對比：他們已經在討論著工業、政治，而且幾乎也討論著未來，不過討論得很勉強，而且還有困難。這是來自下階層的米蘭，是攻克羅馬和義大利復興二十年後的米蘭：國王和教皇穩坐在他們的寶座上，群眾卻生活在貧苦當中。不錯，第二幕的白天確實是第一幕的夜幕的真實情況：這些人生活當中的歷史無非就是他們睡夢中的歷史。他們苟且偷安生活下來，這就是他們

生活的全部：他們吃著（只有工人在工廠汽笛的呼喚下離去）、吃著，也等待著。這是一種了無生氣的生活。然後，就在這一幕尾聲中，尼娜無緣無故地重現舞台，而且隨之悲劇降臨。我們看到，小丑死了。男女劇中人逐漸下場。杜加索出現在舞台上，他強要這個女孩吻他，要她交出她有的一些零錢。沒有幾個動作，女孩的父親來了。（尼娜在長桌的那頭抽抽地哭著。）杜加索沒吃東西，光喝酒。經過一陣可怕的格鬥後，尼娜的父親用一把刀子殺死了杜加索，他也被自己的行為嚇呆了，茫然沒命地逃掉。經過一段長時間索然無味的空檔後，一陣光芒再度劃破長空。

第三幕是發生在黎明時分的婦女夜間收容所裡。朦朦朧朧跟牆壁混雜在一起坐著的老婦人，或是談著天或是緘默不語。有一名異常健康肥胖的農婦，確實要返回到鄉下。有幾名婦女穿梭不停：就像往常一樣，我們不認識她們。當鐘聲響起來的時候，收容所的女所長領著她的全部人馬去望彌撒。等舞台空盪盪時，悲劇又發生了。尼娜睡在收容所裡。她的父親在入獄的最後時刻來看她：她至少必須瞭解，他是爲了她的緣故、爲了她的名譽……，才殺人的，可是突然一切都倒過來了：尼娜怪罪她的父親，怪罪他給她灌輸各種幻想和謊言，怪罪會使他命喪黃泉的這些神話。總之罪不在她；因爲她要隻身拯救她自己，因爲這是唯一的出路。她要離開這一夜晚和貧窮的世界，走進享樂和金錢統治的另外一個世界。杜加索是對的。她必須支付代價，她要出賣她自己，可是她會活在另外的一個世界，活在自由和真實的世界裡。汽笛響了。她的父親擁抱著她，一名心碎的人悄然離去。汽笛還在響個不停。尼娜站起來迎向拂曉。

這部戲有幾個主題，主題出現的秩序也被壓縮成爲寥寥幾句話。總合起來沒有幾句話。可是這足夠造成誤解了，不過也足夠來澄清它們，足夠來挖掘底沈在它們底下的一種令人吃驚的深刻程度了。

自然這些誤解其中的第一種有關這樣的一種指責：這部戲是個「**悲慘的通俗劇**」。不過任何已經「體會」這場演出或者研究過它的組織的人，都不會有這樣的指責。因爲如果說，它整個確實是包含著通俗劇的成份的話，那麼舞台藝術無非就是對這些成份所做的一種批判。尼娜的父親在這場通俗劇的模式中實際上是活在他女兒的故事情節裡，而且不只是活在她女兒偶然的遭遇裡，他自己的<sub>生活</sub>尤其還是活在他跟他女兒的關係中。他爲他女兒捏造出虛幻的環境這個幻影，在她浪漫的幻想裡鼓勵著她；他竭盡所能，想給他跟他女兒灌輸的幻想一些活生生的東西：例如他希望把他女兒隱藏起來，不讓她跟外界接觸，又例如，儘管他的女兒不聽他的話，他還是把罪惡的淵藪杜加索殺死。所以他是用強烈的和真實的方式實踐著他編造出來的神話，以免他的女兒受到現實世界的規律所傷害。所以這位父親是這場通俗劇、「內心的規律」本身惑於「現實世界的規律」的這一比喻的表現。尼娜所不接受的，恰恰是這種精心設計的不經意作法。她使她自己成爲現實世界真正的線索。小丑死亡，她年輕時候的夢想也一起消逝。杜加索讓她睜亮眼睛，把她小時候的神話跟她父親的神話一起除掉。他的粗野行爲本身讓她從命令和服從中解放出來。她終於看到道德無非是謊言的這種赤裸裸的、殘酷的世界；她瞭解到，她安全不安全全仗她自己的雙手，她只有靠出賣她所能處理的唯一的貨品——她年輕的肉體，才能夠進入其他的世界。在第三幕結束時的巨大衝突，不只是尼娜跟她父親之間的衝突而已，它還是沒有幻想的世界跟「內心」曲



解的幻想之間的衝突，也就是現實的世界跟通俗劇的世界的這一衝突，劇戲取得了破解通俗劇的神話、破解貝爾多拉西和斯特累勒被指控的那些神話的自覺。那些提出這種指控的人，很容易就可以在這部戲中發現他們打算從劇場前排特別座中針對著這部戲提出來的那種批評。

不過還有另外一種更為深刻的理由可以消除這項誤解。我打算在我概括的這部戲的「情節的一個段落」，即我指出它奇怪的「時間上」的節奏時，把它指出來。

確實，因為這是由於它的內在分裂而引起人注目的一部戲。讀者會注意到，它的三幕戲都有同樣的結構，而且幾乎內容都相同：冗長、緩緩消逝、空洞的時間和瞬間即逝、內容充實的時間同時並存；一群相互間的關係是偶然的或插曲性質的角色充斥的空間——跟突然出現、以殊死戰的方式支配、由三個角色（父親、女兒和杜加索）盤占的空間——同時並存。易言之，這是四十個角色出場，可是悲劇只跟其中三個角色有關的一部戲。還有，這兩種時間和這兩種空間之間並沒有明顯的關係。對於瞬間出現的角色來說，定時出現的角色似乎是陌生人：定時出現的角色通常都把位置讓給瞬間出現的角色（就好像暴風雨中的雷電把他們給逐出舞台一樣），只有在跟他們節奏無關的瞬間消逝之後，他們在下一幕才以其他的方式回到舞台上來。假如我們深入一層來研究這些分裂隱含著的意義，那麼我們就可以進入這部戲的重心了。因為在觀眾從困惑的保留到驚異，然後在第一幕到第三幕之間熱情地參與，實際上就已經體驗到這種深化。我的目的在這裡只是想要思考這種體驗到的深化，說清楚這一影響到觀眾不由自主地受到感動的潛在意義。可是關鍵的問題在這裡：為什麼正是這種分裂才這麼意味深長，它到底表述了什麼東西？這樣的一種不在場的關係，

即把一種潛在關係提出來當作它的基礎，並且證明它的，是什麼東西呢？顯然彼此不相關可是又通過一種體驗到的關係結合起來的兩種暫時的性質，怎麼能夠同時並存呢？

答案在一種弔詭的情況上面：真實的關係完全是通過不在場的關係構成的。這部戲成功地說明了這種不在場的關係，讓它具有實體，賦予不在場的關係原來的樣貌。簡單地說，我不認為我們是在討論著敘述一八九〇年米蘭平民生活的一種通俗劇的虛假表面。我們是在討論著通過一種存在來批判的通俗劇意識，這種存在就是一八九〇年米蘭下層的無產階級的存在。沒有這種存在，我們不可能說出這種通俗劇的意識是什麼；沒有關於這種通俗劇意識的批判，我們就不可能掌握隱含在米蘭下層的無產階級存在中的這一悲劇：即它的無力感。構成這三幕戲基本部份、敘述悲慘的存在的這一意義是什麼？純粹是樣本的、無名無姓的和可以替換的人物分別出場，為什麼是一種敘述的時段？曖昧的邂逅、簡短的交談和被我們提出來討論的爭吵這段時段，為何正好是一段空檔的時段？從第一幕經過第二幕到第三幕的節目進行中，這一時段為何有走向沈寂和停滯的傾向？（在第一幕中，舞台上還有生氣勃勃的樣子和運動；在第二幕中，每一個人都坐下來了，而且有些人已經陷入沈默狀態；在第三幕中，老婦人都和牆壁混雜在一起了）。為什麼這樣呢？——如果說，我們不提這段悲慘的時段的實際內容的話：這段時段是這樣的一段時段，在這段時段裡頭沒有任何事情發生，它是沒有希望和未來的時段；這段時段也是這樣的一段時段，在這段時段裡頭甚至於過去都是僵化在反覆出現當中（加里波的老兵），而且未來在建築工廠的工人結結巴巴地談論政治裡頭，幾乎沒有辦法被探索出來；這段時段更是這樣的一段時段，在這段時段裡頭一

些動作都沒有延續性或者效果，每一件事情都以近乎生活、近乎「日常生活」的幾句交談，以不是沒有談到結果就是因為自覺到沒有用處而不了了之的討論和爭論來總結<sup>③</sup>。一言蔽之，它是這樣的一段停滯的時段，它沒有任何一件類似歷史的事件曾經發生過，它是一段被人認為是空白的時段，也就是他們的處境本身的這一時段。

我知道在這方面沒有比第二幕搭的佈景更出色的了，因為它精確地提供給我們關於**這段時段的直接感受**。在第一幕中我們還可能覺得奇怪，怎麼蒂沃利這片荒蕪的土地上只配上日落時分夾雜在一點幻想和一點誘人的燈光之間閒逛的這批失業和遊手好閒的人的冷漠表情。在第二幕我們不能不清楚地看到，這間便宜的飯店空盪盪、密閉的立方體，在這些人的處境裡是時段的一種象徵。在高聳、剝落的牆壁下方，以及到我們幾乎觸及不到的天花板頂端，蓋滿了各種取締的告示牌，由於年代久遠半已字跡模糊，不過還是可以讀得出來。我們看到，有兩張很大的、跟舞台的腳燈平行的長桌，一張放在舞台的前半部，一張放在舞台的中間地帶；在這些桌子的後面緊靠牆面的地方，有一排把飯店的入口隔出來的鐵欄杆。這是男人女人會進來的通道。在最右邊，跟桌子的方向成直角的一堵高的隔板，把廚房跟大廳隔開了。有兩個窗口，一個賣酒，一個賣吃的東西。在隔板後面，有廚房、冒著蒸汽的鍋子和穿梭不停的廚子。襯托出無邊無際的牆面的背景，由平行的桌子所騰出的偌大場地的空處，構成了一塊令人難以忍受的苦楚和困倦的所在。有幾個人零零落落的坐在桌子旁邊。他們或是面對著觀眾，或是背對著觀眾。完全像他們坐著的情形一樣，他們或是面對面聊著天，或是背對背聊著天。在這樣的一種空間中，這種空間對他們來說是太大了，這是他們永遠也填不滿的空間。在這裡，他們做

出了他們一些可以讓我們付之一笑的交談，可是不管他們怎麼經常離開他們的座位，想跟一些偶然邂逅、向他們提議穿過桌子和椅子來聊天的鄰桌的人士湊在一起，在宰制著他們的這一無法更動的、沈默的規約支配下，他們還是離不開永遠把他們彼此隔開來的這些桌子或椅子。這個空間確實是他們生活的時段。一個人在這裡，另一個人在那裡。斯特累勒把他們分散到各處。他們會停留在他們所停留的那個地方。吃著，在他們進餐中停下來一下，接著再吃。似乎臉朝著舞台前端的這位演員，他的頭都沒有高過他愛放在他的雙手之間的盤子。在一種冗長的動作中，他把他的湯匙弄滿，把它送到嘴邊，然後吃下去的這種慢吞吞的舉動，是生怕灑掉一點一滴的東西。而且在最後他把他的嘴巴填滿時，在把他的那一份東西吃光前，他還在快要盤底朝天的他的那一份東西上頭遲疑了一陣子。接著我們看到，背對著我們的其他人也正做著同樣的動作：他們提起胳膊來穩住他們不穩的背部——我們看到他們茫然地在吃著，就像其他不在場的、在米蘭和全世界大城市中正做著同樣神聖動作的人一樣，因為這是他們生活的全部，而且沒有任何東西能夠讓他們有可能用其他方式來打發他們的時間。

（唯一具有匆忙模樣的人是工人，他們的生活和工作都是被汽笛打斷的。）我認為這在空間結構、在人物和場合的佈局上，都無與倫比地展現了人和人所生活的時段之間的這一深刻的關係了。

那麼重點就在這裡了：這一時間的結構——即「敘述」(chronicle)的這一時間的結構——跟另外的時間結構（即「悲劇」的時間結構）是對立的。因為悲劇的時段（尼娜）是充實的：是一陣光芒、一段接合的時段、一段「戲劇性的」時段。這是一段有些歷史一定會在裡頭發生的時段。這是一段由一種不可抗拒的力量從內部推動，生產它自

己的內容的時段。這是一種**典型的辯證**的時段。一段取消其他的時段及其空間展現這一結構的時段。在人離開飯店後，只有尼娜、她的父親和杜加索留了下來，有些東西就突然消失了：好像吃飯的人把整個**舞台裝置**（斯特累勒天才的手腕：把兩幕變成一幕，以同一種舞台佈景演出兩幕戲）、牆壁和桌子的這一個空間、這些所在的邏輯和意義都帶走了；好像只有衝突用另種密集的、不可見的、不可逆轉的空間代替了這一可見的和空泛的空間，只有衝突用一種領域，即把它推向悲劇，最後如果說要真正變成任何悲劇也一定要把它推向悲劇的這一領域，來代替這一可見的和空泛的空間。

確實正是這場悲劇，才使貝爾多拉西的劇本有它的深度。一方面，有一種非辯證的時段，在這段時段裡，沒有發生任何事情，這是一段沒有迫使它行動的內在必然性的時段；另外一方面，是由促使它發展和產生結果的它的內在矛盾所引發的辯證時段（即衝突的時段）。《我們的米蘭》吊詭的地方是，它裡頭的辯證法以邊際的方式產生著作用，可以說，就是在舞台的兩側、在一個舞台角落的某處和在幾幕的結尾處產生著作用：這種辯證（雖然它確實看來對於任何戲劇作品都是不可或缺的）拖了很久才出現；演員很少在意它的存在。它拖了很長的一段時間，一直到最後才出現，最先是在夜裡，當時的氣氛因為著名的夜鶯而顯得凝重；然後是白晝的戰鬥，是時太陽已經偏西，最後是曙光乍現。這種辯證法總是在每一個人都離場後才出現。

我們如何來理解這種辯證法的「延誤」呢？它是不是以對馬克思和黑格爾來說是意識的這種方式來「延誤」的呢？可是辯證法能夠延誤嗎？只有在一種情況下，即它是意識的別名。

如果說，《我們的米蘭》的辯證法是以舞台兩側、以一個舞台角落

的方式產生著作用，那麼這是因為它無非是一種意識的辯證法：即尼娜的父親和他的意識的辯證法。不過正是因為如此，意識的破滅才是任何真正辯證法的前提。在這裡我們應該回顧一下馬克思在《神聖家族》中對於歐仁·蘇(Eugène Sue)的劇中人物的分析<sup>④</sup>。歐仁·蘇的劇中人物戲劇性的行爲，動力是出在他們跟資產階級的道德神話認同：這些不幸使他們活在宗教和道德良心這些爭議裡頭的悲慘境遇中；也使他們活在模仿的服飾裡。他們在這裡頭把他們的問題，甚至把他們的狀況掩飾起來。在這種意義下，通俗劇就是一種以對真實的狀況虛飾這一面貌出現的外來意識。關於通俗劇的意識的這一辯證法，只有在這種代價下才有可能：這種意識必須從外頭（從資產階級道德這一華麗詞藻、理想化和謊言的世界）借來，而且還必須把它體驗成爲關於一種狀況（窮苦人的狀況）的**這樣的一種意識**，即使這種狀況完全跟這一意識無關。可見，在一方面是通俗劇的意識，另外一方面是通俗劇中角色的存在這之間，不能存有以嚴格的方式來說的**矛盾**。通俗劇的意識跟這些狀況不是矛盾的：它是完全不同的意識，是從外頭硬扣在一定的情況上的，而跟它沒有任何的辯證關係。正是因為如此，通俗劇的意識在忽略了它的真實狀況，而且在它的神話內部把自己矇蔽住時，才能夠是辯證的。通俗劇的意識躲開了世界，就能夠把所有無法喘息的衝突這一虛幻的形式解放開來了，這種衝突只有在其他人倒下去的大災難中才能得到化解：它把這種喧鬧看成是命運，把對它無法喘息看成是辯證法。辯證法在它裡頭報以空無，因為辯證法只是關於空無的辯證法，它永遠跟真實的世界脫離關係。這種跟它的狀況不矛盾的外來意識，通過它自身，通過它自己的「辯證法」，是無法從它自己裡頭產生出來的。它必須製造斷裂——而且承認這種虛無，找

出這種辯證法的非辯證性。

歐仁·蘇永遠不會有這種現象：可是在《我們的米蘭》的確是這樣。劇本和它的結構為什麼弔詭，在結尾最後一幕確實把答案讓我們知道了。在尼娜轉向她的父親、她把他連同他的夢幻送還給黑夜時，她就不但是跟她父親的通俗劇意識決裂，也是跟他的「辯證法」決裂。她跟這些神話斷絕關係，也跟它們產生出來的衝突斷絕關係。父親、意識、辯證法，她把它們全都拋棄了，跨進另外一個世界的門檻，好像是要表明，正是在這種貧困的世界中，才發生事情，每一件事情過去才一直發生，不只有它的貧困狀態，而且還有關於它的意識的這種成為笑柄的幻想。在舞台的最後才現身的這一辯證法，在故事的流程當中永遠都無法成功地侵犯或宰制的這一辯證法，是錯誤意識跟現實形勢這一接近空無的關係的一種非常正確的表現。肯定跟意識的內容有別的現實經驗所影響的必然斷裂，就是從舞台把這種辯證法趕走。在尼娜穿過把她跟白天分隔開來的大門時，她還不知道她未來的生活會如何；她甚至於會失敗。至少我們知道，她走出去，進到現實世界了。這樣的世界無疑是金錢的世界，不過也是產生貧困，甚至對貧困產生有關它的「悲劇」意識這一影響的世界。而這正是在馬克思拋棄關於意識的錯誤辯證法，甚至拋棄關於普遍意識的錯誤的辯證法，贊成經驗，研究另外一種世界，即資本的世界時，所表明的意思。

有些人在這裡想把我的話打斷，他們認為我從這一劇本所勾勒出來的東西，超出了作者的意圖——同時，實際上我是把真正屬於斯特累勒的東西劃歸貝爾多拉西。不過我認為這種說法並沒有意義，因為在這裡，問題的癥結是劇本的潛在結構，就是這樣而已。貝爾多拉西明顯的意圖並不重要：除了劇本的詞語、角色和演出外，重要的在於

劇本結構基本組成成份的這一內在關係。我說得清楚一點。貝爾多拉西是否對這一結構有自覺的意念，或者是否不自覺地把它表現出來了，這都不要緊：要緊的是劇本結構構成了他的作品的本質；只有劇本的結構才使斯特累勒的說明和聽衆的反應可以讓我們理解。

斯特累勒敏銳地察覺到這一非凡的結構所具有的含意<sup>⑤</sup>，他的製作和對演員的指導也是受它制約的；正是因為如此，觀衆才會感動。觀衆的情緒不能夠完全拿這種豐富的平民生活「所表現的」來說明——也不能夠完全拿這些人的貧困；這些人還在設法維持僅能糊口的存在，接受他們的命運，報他們的仇，間或帶著微笑，重要時刻團結在一起，多半是沈默不語——更不能完全拿尼娜、她的父親和杜加索這一發人深省的悲劇來說明；而基本上是要拿他們對這一結構及其深刻的意義不自覺的認知來說明。沒有任何一個地方說明了結構，結構確實也沒有在任何地方形成言談或對話的對象。我們在劇本的任何一個地方都無法像能夠看到的那些角色或者演出過程那樣，直接看到結構。可是它就在那裡，它就存在於那些人的時段和悲劇的時段之間的這種心照不宣的關係、他們之間相互不平衡、他們不停地「介入」和最後，他們真正的、令人困惑的批判當中。正是這種顯現出來的潛在著的關係，這種顯然不重要但卻是重要的緊張狀態，才使斯特累勒的製作能夠讓觀衆認識，而不用他們本身能夠把這種表現直接譯解成可以清楚意識到的說法。不錯，觀衆在演出中拍手叫好的某些東西，是超出觀衆眼界的東西，甚至於也可以已經是超出它的作者的東西，不過這是斯特累勒給作者提供的東西：即深深地埋藏在詞語和動作底下，比經歷這場命運，但還不能夠反省這場命運的這些角色的直接命運還深奧的意義。即使對我們來說是斷裂和開端、是另一個世界的希



望和另一種意識的尼娜，也不知道她正在做什麼事。在這裡，我們能夠確實地說，意識是延誤了——因為即使它還是盲目的，它也是最後把目標放在現實世界的一種意識。

如果說我們可以接受這種對「經驗」的反省，那麼我們就可以利用它，通過研究其他經驗的方式來說明其他的經驗。我現在正在思考布萊希特的偉大劇本所提出來的問題，即這些仰賴諸如間離效果或者史詩的戲劇這些概念，或許在原則上並沒有完全解決的問題。對於潛在的不對稱的批判結構，即我們在布萊希特的劇本裡能夠看到的在舞台兩側的辯證結構，基本上也是像《大膽媽媽》(*Mother Courage*)和(尤其是)《伽利略傳》(*Galileo*)的劇本結構這一事實，我感到印象深刻。在這裡我們也再一次看到，並沒有完成任何相互整合的各種時間性的形式，它們彼此並沒有關係，它們是共存的而且相互聯繫的，不過可以說彼此卻從來都不碰到一塊；這些時間的形式具有經驗的組成成份，它們在被放置著的、分離的而且顯然還毫無根據的這一辯證法裡頭交錯著；這些作品是以內在的分裂、無法克服的可變性為其特點。

這一特殊潛在的結構的動力，尤其是沒有任何明顯的辯證時間性和非辯證時間性這一關係的共存，是真正批判意識的幻覺（它總相信本身是辯證的，可以把本身看作是辯證的）的基礎，是通過破除那個成為錯誤辯證法基礎並且等待承認的現實，來真正批判錯誤的辯證法（衝突、悲劇等等）的基礎。例如，在《大膽媽媽》中的戰爭，它是跟大膽媽媽的盲目性這個人悲劇對立的，是跟她貪婪的這一錯誤的己見對立的；例如，在《伽利略傳》中的歷史，它是比對真理不厭煩的意識，進行得還要緩慢，它也正破壞著這樣的意識，這種意識從來

都不能夠在它短暫的生命時期內持久地「意識到」歷史的情況。（以辯證悲劇的方式渡過它本身的形勢，而且相信整個世界都是由它的動力所推動的）意識跟現實（它跟這種所謂的辯證法——一種顯然非辯證的現實——無關，而且也格格不入）的這種沈默的對立，使我們有可能以內在的方式對這些意識的幻覺進行批判。它完全跟這些我們說過與否的東西無關（它們在布萊希特的作品裡頭，都以寓言或者詩歌的方式被說過了）：歸根到底，不是詞語才產生批判，而是劇本結構組成成份之間力量的內在平衡和不平衡才產生批判。因為在真正的批判是有意識之前，沒有任何真正的批判不是內在的，而且已經是真實的和實際的。對於任何具有唯物主義性質的戲劇努力來說，是不是不能把這種不對稱的、耗散的結構都看成是重要的東西，我對於這點感到不可思議。如果我們再稍往前分析一下這種情況，我們很容易就可以在它裡頭看到馬克思這樣的基本原則，這種原則認為，對於任何形式的意識形態的意識來說，通過它本身內在的辯證法，是不可能在它本身裡頭包含一種跟自身脫離的東西，**嚴格說**，也就是**沒有關於意識的辯證法**：沒有通過它自身的矛盾而能夠接觸現實本身的這一意識的辯證法；一言蔽之，不能有黑格爾意義上的「現象學」：因為意識不是通過它本身內在的發展接觸到現實的，而是通過徹底地找出有別於它本身的那種東西才接觸到現實的。

正是完全在這個意義上——在布萊希特放棄這種提出主題的作法，即用自我意識的方式來表達戲劇的意義和含義時——布萊希特才推翻古典戲劇的問題設定。我說的意思是，布萊希特要在他的觀眾裡頭產生新的、真正的和能動的意識，布萊希特的世界一定要排除任何主張以自我意識的方式能夠徹底自我復原和自我展現的說法。古典戲

劇（儘管我們必須把莎士比亞 William Shakespeare 和莫里哀 Jean Baptiste Molière 看成例外，而且還必須說明這種例外）給我們完全反映在重要角色的思辨意識上的悲劇、悲劇的形勢和它的「辯證法」——一言蔽之，在意識、談話、行動、思考和發展著的人當中反映著它整個的意義：即對我們來說，什麼是悲劇。「古典」美學這種形式上的條件（控制著其他的、更為著名的「統一體」的戲劇意識的重要統一體）跟它材料方面的內容有密切的關係，這恐怕不是偶然。我的意思是說，古典戲劇的材料或者主題（政治、道德、宗教、榮譽、「榮耀」、「受難」等等）確實是意識形態的主題，如果說我們沒有懷疑（這是說，批判）它們的意識形態性質，它們也還是這樣（跟「責任」或「榮耀」對立的「受難」本身，無非是意識形態的對偶——它從來都不是有效地解決意識形態的辦法）。可是如果不是一個社會或一個時代能夠認出自己（不過不是認識到自己）的那些完全「熟悉的」、「著名的」、「明顯的」神話，即那面一個社會或一個時代為了認出自己才把自己端詳一番的鏡子（確實如果說它要認識自己，它就必須打破這面鏡子），那麼具體地來說，這一毫無批判的意識形態又是什麼呢？如果說，它不是關於它自身的這一社會或時期的意識，也就是說，不是直接的材料（直接的材料自動地包含、找尋，並且自然地以明白自我意識本身的那些神話的方式，在體驗著它的整個世界的這一自我意識的印象裡頭找出它的形式出來），那什麼又是一個社會或一個時期的意識形態呢？我不是追問這些神話（意識形態本身）在古典時期何以一般說來沒有人懷疑。我對於能夠提到這點感到滿意，即：我們應該讓沒有真正自我批評的時代（對於政治、道德和宗教的現實理論既沒有手段，也沒有需要）在毫無批判的戲劇中，也就是說，在它的（意識形態的）

材料是以自我意識的美學爲其先決條件的這一戲劇中，有展現自己和認識自己的傾向。現在布萊希特只能夠跟這些形式的條件決裂，因爲他已經跟它們的物質條件決裂了。他的主要目標是提出一種批判，批判人生活在其中的這一自發的意識形態。正是因爲如此，他才無可避免地被迫把意識形態美學的這種形式上的條件，即自我意識（以及它古典的起源：關於統一體的規律），從他的戲劇中排除出去。他認爲（我還是在討論著這些「偉大的劇本」），沒有任何一種角色在他自身裡頭是以有意識的方式包含著整個悲劇的條件。他認爲，整個清楚的自我意識、整部戲劇的鏡子，從來都無非是意識形態的意識的一種印象。這種印象在它本身的悲劇裡頭確實包括整個世界，唯一的例外是：除非這個世界完全是道德、政治和宗教的世界，易言之，即神話和毒藥的世界。從這個意義來看，這些戲劇確實是耗散的戲劇，因爲它們沒有中心，因爲布萊希特（雖然充滿幻想、天真的意識是他的出發點）不想讓意識成爲它想成爲的那個世界的中心。正是因爲如此，在這些戲劇中（如果說，我可以這樣說的話）中心才總是在一邊，而且就我們正在考察的解除自我意識神話作用的這個範圍來說，中心才總是延誤，才總是在那邊，才總是在超越幻想走向現實的運動中。因爲這項基本的理由，屬於現實生產的那種批判的關係不能爲自己把自己拿來當作主題；正是因爲如此，沒有任何一個角色本身是「歷史的道德」——除了在他們當中的一個人下台，除掉他的裝扮，而且在戲演完後「吸取教訓」時（不過這時候，他只是一個從外頭反省著演出的觀衆而已，或者說得明確一點，他只是把表演的活動拖長的一個觀衆而已）。

現在應該可以看得出我們爲什麼必須提到戲劇潛在的結構這一動力的原因了。就我們不能把這個劇本歸結到它的演員、歸結到他們明

顯的關係——只歸結到在自發的意識形態中間離的自我意識（大膽的媽媽、她的兒子、廚子、牧師等等）跟它們存在（戰爭、社會等等）的現實條件這之間存在著的關係——這點來說，我們必須討論的正是這一結構。本身是抽象的這種關係（跟自我意識有關的這種抽象——因為這種抽象是真正的具體），只能以角色、他們擺出的姿態和他們演出的方式演出來和展現出來，而且他們的「歷史」只是這樣的一種關係，它在包含著他們的這時候才超越他們；這是說，它只是一種使抽象的結構成份、它們的不平衡，因而它們的動力產生作用的關係而已（例如，《我們的米蘭》中不同的時間的形式——戲劇中的群眾的皮相等）。就它沒有破壞整個重要的構想即不能通過任何的「角色」一清二楚地說明主題的這個範圍來說，這種關係必然是潛在的：正是因為如此，即使它是由整個演出，由全部角色的存在和活動隱約指出來了，它還是他們的深刻意義，還遠非他們所能意識到的——因而是他們所看不到的東西；就它對於觀眾是可見的這點來說，它對於演員來說是不可見的——因此，對於按照一種認識的方式來認識的觀眾來說，是可見的。這種認識的方式不是別人賦予的，而是必須從最初包含著它，並且生產它的這一不為人所注意的地方看出來、努力取得並且勾勒出來。

或許這些說明使我們對於布萊希特的間離效果理論所提出來的問題，有一個比較明確的觀念。布萊希特希望通過這種效果，在觀眾和所表演的戲劇之間創造出一種新的關係，即批判的和能動的關係。他想跟古典的那些認同的形式決裂，在這些形式裡，觀眾跟著「英雄」的命運走，全部情緒上的精神都集中在戲劇的淨化作用上面。他想讓觀眾都跟表演保持距離，不過在這種情況下觀眾就不能馳騁或完全享

受。一言蔽之，他想讓觀眾成爲一名演員，演完還沒有演完的這齣戲，不過是在生活中演出。過去或許人們總是完全按照關於間離的技術成份這一作用，即不考慮所有演出「讓人印象深刻的地方」，不考慮所有的抒情和所有「悱惻的悲情」，即**外在的**演出，來說明布萊希特的這種深刻的論點：佈景的簡陋，好像是要消除掉所有引人注目的東西的顯明之處（例如：在《大膽媽媽》中的暗黃和灰黑的色彩）；「暗淡」的光線；解說的看板把讀者的注意力引向場合（現實）的外部環境等等。這種論點也產生了圍繞在認同的現象和它的古典支柱——英雄——周圍的一些心理學的解釋。英雄、認同的對象的消失（不管是正面的或反面的）都已經被視爲間離效果的那個先決條件了（不再有英雄、不再有認同——揚棄英雄這點也是跟布萊希特的「唯物主義」概念有聯繫的——正是群眾才創造歷史，而不是「英雄」）。那麼，我覺得這些說明被限制在或許可以說是重要，不過不是起決定作用的這些觀念上面，重要的是要超越技術和心理的條件，來理解必須在觀眾的意識中建構這種非常特殊的批判這一點。換句話說，如果在觀眾和劇本之間能夠產生距離的話，那麼重要的就是這種距離應該在劇本本身當中用某種方式產生出來，而不只是在它的（技術的）處理或在角色的心理形態上面（角色是真正的英雄嗎？或者不是呢？拿《大膽媽媽》中在屋頂上的啞女來說，她會被射殺是因為她拼命敲著她那個可惡的鼓，向毫不知情的城市警告敵軍正向城裡衝來。難道她不是一名「正面的英雄」嗎？我們在「一時之間」是不是會毫無疑問地「認同」這個次要的角色呢？）。正是在這本劇本本身裡頭，正是在它的內在結構的動力中，跟批判意識的幻想以及揭示它的真實情況的同時，這種距離才產生出來，才呈現出來。

這——即潛在結構在劇本本身內部產生這種距離——一定是提出觀眾與演出之間關係這一問題的出發點。在這裡，布萊希特又一次地把現有的秩序倒過來了。在古典戲劇裡，顯然很簡單：英雄的時間性是唯一的時間性，所有其他的時間性都屬於他，甚至於他的對手也是配合著他，如果說他們要想成為他的對手的話，他們就必須依他；他們體驗著他的時段、他的律動，他們取決於他，他們只是他的附屬品。對手確實是他的對手：英雄在鬥爭中就像他的對手屬於英雄的一樣，英雄也屬於對手，對手是英雄的替身、他的反映、他的對立物、他的黑夜、他的誘惑、反過來對付他的無意識。黑格爾沒錯，他的命運是以敵對的意識這一姿態出現的關於他自己的意識。因此，鬥爭的內容就跟英雄關於他自己的意識一致了。而且觀眾似乎很自然地是通過自己跟英雄的「認同」，即跟他的時段，跟他的意識，即提供給他的唯一的時段、唯一的意識的「認同」，「親身體驗著」這部劇本的「經驗」。在貝爾多拉西的劇本中和在布萊希特偉大的劇本中，不可能有這種混淆，原因完全在於它們的分離的結構。我應該說，不是因為布萊希特把英雄從劇本中趕出去而使英雄消失了，而是英雄甚至於是像英雄一樣，同時是在劇本本身當中（劇本使他們不可能這樣），才把他們、他們的意識和意識錯誤的辯證法都趕出去。這種分解不是演出本身的作用，也不是某些普通人物注定要（在既不是上帝也不是凱撒的主題中）提出來的這項證明的作用；它甚至於不完全是被鑑定為還沒有提出答案的一種故事的這一劇本的作用；這種分解不是在細節或者連貫性的層次產生出來的，而是在劇本結構動力這一更為深刻的層次產生出來的。

在這一點上，重要的是要密切注意：一直到現在為止，我們只討

論過劇本——現在我們必須討論一下觀眾的意識。我想用幾句話來證明，這不是一般人所以為的一項新的問題，而確實是同一個問題。不過如果說大家都沒有異議的話，那麼我們首先就要把矇蔽我們思考的兩種關於觀眾意識的古典模式丟掉。這些誤導人的模式中的第一種又是自我意識，不過這次是觀眾的自我意識。這種模式承認，觀眾不應該認同「英雄」；他應該保持距離。可是難道這時不是他身在劇本外頭來判斷、總合評分和取得結論的嗎？大膽媽媽在你眼前演出。她負責演出，你負責評判。在舞台上盲目的印象——在觀眾席上清新的印象——通過兩小時的無意識產生了意識。可是這種角色的劃分等於是把已經嚴緊地從舞台上剔除的表演承讓出去。觀眾確實不能堅持劇本所不能容忍的這種絕對的自我意識。劇本在它自己的「故事」中包含著「最後的審判」，這就像觀眾也是劇本的最高裁判一樣。觀眾在啓人疑竇的錯誤意識的模式中觀賞並體驗著演出。因為，如果說他不是這些角色的兄弟，在意識形態的幻想和特別的形式當中被意識形態的這種自發的神話吸引住了，就像那些角色一樣，那麼他還能是什麼呢？如果說他通過劇本本身跟劇本保持了距離，那麼這不是要使他免掉痛苦或者把他塑造成為一個裁判——相反的，是要在把他放在這種明顯的距離中，放在這種「異己狀態」中，讓他進入到這種明顯的距離中、在這種「異己狀態」中——使他成為這種距離本身，即成為完全是一種能動的和活生生的批判的這一距離。

但是，無疑的這時我們也就必須放棄觀眾意識的第二種模式——即，將糾纏我們，直到我們放棄它為止的一種模式，這就是認同的模式。我在這裡無法完全回答這個問題，不過我會試著把它清楚地提出來：求助於認同的概念（跟英雄認同）來討論觀眾意識的身份地



位，不致於會威脅到一種可疑的相互關係嗎？嚴格地說，認同的概念是心理學上的概念，或者說得更明確一點，是精神分析的概念。我決不是要爭議坐在舞台前排的觀眾這一心理過程的有效作用。不過我們必須說，我們能夠觀察到的、描述的和以經過控制的心理狀態來說明的投射、昇華等等這一現象，本身不能說明像觀眾參加演出的這種複雜行為這麼特別的複雜行為。這種行為基本上是社會和文化的美學，而且以這種姿態出現，它也是意識形態的美學。確實重要的工作是要說明具體的心理過程（諸如，以嚴格的心理學上的意義來說的認同、昇華、壓抑等等）在超出具體的心理過程的行為上面所放進去的東西。可是不想滑入心理學主義的話，做第一項工作就不能放掉第二項工作——即關於觀眾意識本身的特殊性這一定義。如果說，我們不能把意識形態歸結為純粹的精神過程，如果說它是社會的、文化的和意識形態的意識，那麼我們就不能完全按照精神認同的方式來思考它跟演出的關係。確實在把觀眾意識本身（以心理學的方式）跟英雄等同起來之前，觀眾意識是在劇本的意識形態內容中認出自己的，而且也是在有這種內容特性的形式中認出自己的。在變成爲認同（在另外的一類中跟自己認同）的場合之前，基本上演出是文化的和意識形態承認的場合●。這種自我承認是以一種基本的同一性（就它們是心理的過程來說，它使得心理的認同過程有其可能性）爲前提，來作爲它的原則的：它就是統一在相同的晚上、同一個地點聚集起來的觀眾和演員的同一性。不錯，我們先是被一種制度設施——演出——統一起來，可是比較深一層次來說，我們是被同一種神話、被沒有經過我們同意而支配著我們的同一種論點、被同一種我們自發地體驗到的意識形態統一在一起。不錯，即使它是**典型的窮苦人的意識形態**，像在《我們的

米蘭》中一樣，可是如果不是在時代沒有被任何歷史推動之前有這種同樣的救平行動，我們還是一樣在啃著同樣的麵包，我們還是有同樣的憤怒、同樣的反抗、同樣的狂熱（至少在偷偷逼近經常迫在眉睫的可能性的這一記憶中）。不錯，像大膽媽媽一樣，在我們的大門外我們還是有同樣的戰爭，而且我們有同樣可怕的盲目性，同樣受到矇蔽，同樣說不出口，如果說這不是發生在我們裡頭，那麼也是近在咫尺。我們有同樣的黎明和黑夜，我們臨近同樣的深淵：我們的無意識。我們甚至分享同樣的歷史——而且這是一切的開端。正是因為如此，從開始時在劇本本身中我們才已經就是我們自己——然後，重要的是我們是不是知道結果，因為它永遠不會在任何人身上發生，除了我們自己，這是說，還是在我們的世界發生。正是因為如此，認同的這一錯誤的問題從一開始就通過承認的這一現實得到解決，甚至在我們把它給提出來之前。那麼，唯一的問題是：什麼是這種沈默的同一性、這直接的自我承認的命運？作者已經利用它做了哪些事？被戲劇家、被布萊希特或被斯特累勒驅動著工作的這些演員利用它會做哪些事？這種意識形態的自我承認會變成什麼樣？在關於自我意識的辯證法中，它會不會讓自己精疲力盡（永遠脫離不了自己的神話，因而加深自己的神話）？它會不會把這種無限的鏡射放在演出的中心地帶？或者說，它會不會反過來把它換掉，把它放在一邊，找出它又失去它，離開它又回向它，由遠方把它置於外在的力量的影響之下——因而被引出來——就像那些由於物理的共鳴作用在遠處破碎的酒杯一樣，以一堆地上的碎片的方式取得突兀的結局。

最後回來談一下我在定義上有的打算，我們胸懷重新並且以比較好的方式來提出問題的這一單純的目標，就能夠看出來，劇本本身就

是觀眾的意識——根本的理由就是，觀眾有的只是把他跟劇本預先統一起來的這一內容，有的只是發展在劇本本身中的這種內容，此外別無其他的意識：這是劇本從它是自我承認的印象和表現的這一自我承認中**產生出來**的新的結果。布萊希特沒錯：如果說戲劇唯一的目標甚至是要成爲一種對於這種永恆的自我承認和不承認所進行的「辯證的」評論——那麼觀眾就已經知道本來是他自己的調調的這種調調的。相反的，如果說戲劇的目標是要破壞這種無形的印象，使靜止不動的、永恆的關於虛幻的意識的神話世界這一領域推動起來的話，那麼劇本就確實是觀眾新的意識的發展和延長線——就像任何其他的意識一樣，這種新的意識是不完全的，它是被這種不完全本身、這種所取得的距離、這種產生作用的批判所進行的不知疲倦的努力所推動的；劇本確實是新的觀眾、新的演員的延長線，新的觀眾、新的演員在表演的最後才開始演出，他們只是爲了完成演出才開始演出，不過是在生活中演出。

我回頭一看，**這樣的問題**突然而且不由我自主地向我心頭襲來：以拙劣和摸索的方式寫就的這幾頁，不完全就是非衆所周知的、在六月的晚上演出、現在因爲它沈默的言說出現，所有的演員和佈景都已經被清除掉，因而它的不完全的意義困擾著我，讓我探索，不顧我自己的那部劇本《我們的米蘭》嗎？

一九六二年八月

- ①「史詩的通俗劇」……「貧乏的通俗劇」……「有害的中歐悲情」……「拉拉扯扯」……「可憎的感傷手法」……「穿壞的舊鞋」……「皮也夫的低聲吟唱」……「可憐的通俗劇，現實主義者的胡亂非為」（取自 *Parisien-libéré, Combat, Figaro, Libération, Paris-Presses, Le Monde* 的評論）。
- ②貝爾多拉西是十九世紀末米蘭的劇作家，他的成就平平——無疑這是因為他頑強地堅持很難取悅觀眾（資產階級觀眾）這時決定「戲劇品味」的那種風格上的「寫實作風」。
- ③在這些可憐的老百姓當中有一整套默契，用以排解糾紛、減緩劇痛（例如失業的年輕夫婦的那些劇痛），減少所有的麻煩和現有生活對於生活真理的困擾：使之沈默、無為和虛空。
- ④馬克思的著作（《神聖家族》）對於通俗劇沒有明確的定義。可是這本著作確實把它的起源告訴我們了，它是用歐仁·蘇的例子當作扣人心弦的證據。

(1)《巴黎的秘密》把道德和宗教說成是有關「自然的」存在物（「自然的」，儘管他們窮困或者聲名不佳）的一種喬裝。對這種喬裝真是花了很多心思！它需要魯道夫(Rodolphe)的譏諷、神父的道德勒索，以及警察、監獄和監禁這些行頭等等。最後，「本性」讓步了：從此外在的意識控制了它（而且災難加倍保證使它得到拯救）。

(2)這種「喬裝」的由來明顯可見：把這種借來的意識硬扣在這些「無辜者」身上的人，正是魯道夫。魯道夫既不是出身「平民」，也不是「無辜者」。可是（理所當然地）他想「拯救」人民，告訴他們，他們有靈魂，上帝是存在的等等——易言之，不管他們願不願意，他都賦予他們資產階級的道德來模仿，以便讓他們安靜。

(3)我們能夠推斷——請參考：馬克思和恩格斯，〈神聖家族〉，《馬克思恩格斯全集》，第二卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁二三三：「歐仁·蘇書中的人物……，必須把他這個作家本人的意圖（這種意圖決定作家使這些人物

這樣行動，而不是那樣行動）充當作他們自己思考的結果，充作他們行動的自覺的動機。」——歐仁·蘇的小說是承認他自己的構想：賦予「平民」一種文學上的神話，這種神話既是平民必須有的那種意識的預備教育，也是他們要成為平民必須有的意識（也就是說，「得到拯救」，也就是說按照道德和宗教的詞語，臣服、麻痺和被麻醉）。我們不能粗略地這樣說：正是資產階級本身才為平民發明了這種通俗劇的神話，才提出這種通俗劇的神話或者才把它硬塞給平民（在一般報紙、廉價小說上連載），就像正是資產階級才「賦予」他們夜間收容所和免費餐廳等等一樣。一言蔽之，這是一種非常精密的防患性的慈善設施。

(4)同樣的，可以看出絕大多數現有假裝對通俗劇感到討厭的評論家也很有意思！好像在他們看來，資產階級已經忘掉了通俗劇是他們自己發明的一樣！可是，我們必須老老實實地承認，這種發明很快的就過時了：散發給平民的神話和施捨，今天是用別的方式組織起來的，而且更加巧妙。我們也必須承認，實際上它是為別人發明的，而且看到你自己的作品四平八穩地被放在你的近處供大家觀賞——或者在你自己的舞台上無愧地展示出來——肯定這是非常困惑。是不是可以思考一下，例如應該讓浪漫的新聞（最近流行的「神話」）躋身到統治階級思想的這一崇高的同等的位置上來呢？我們不應該弄亂了身份次序。

(5)同樣確實的是，我們能夠讓自己做自己不容許別人做的東西（通常這是在他們自己的意識裡區分出「大人物」東西）：也就是更換角色。高貴的人也可以利用後面的樓梯玩耍（向平民借他曾給過他們的那些東西，或者留下來給他們的那些東西）。凡事都取決於這種偷偷交換的雙重意義，取決於這種短期的借用和取決於它的條件：易言之，取決於我們自己證明（這樣下來這種證明有必要嗎？）我們不會被任何事情玩弄，甚至不會被我們用來玩弄別人的手段所玩弄的這一種遊戲的諷刺手法。易言之，在讓平民合適地順應下來，並且合適地「款待」他們的條件下，我們實際上是準備向平民借用神話，即借用我們偽造的和交給（或賣給）他們的無聊作品。一流和二流的「款待能手」（例如個別的這些

人：布呂昂 Bruant 和皮亞夫 Piaf、雅庫斯 Frères Jacques) 都是從他們那一階層出身的。一個人可以讓自己變成「平民當中的一個人」，辦法是用一種不是自己的方法所能做到的那種取樂的方式；正是因為如此，玩弄變成（不變成）一個平民的遊戲才重要。這種平民是有人迫使平民變成的平民，也是流行的「神話」中的平民、有通俗劇特色的平民。這種通俗劇不配在舞台（現實的、劇場中舞台）演出。它有餘興節目中的小點綴品的意味在。

(6)我的結論是：健忘症、厭惡或諷刺甚至都產生不了批判的影響。

⑤「這本作品的主要特質完全在於它裡頭還沒有明確的真理突然出現……。《我們的米蘭》是一種以把聲音壓住的方式出現的戲劇，是一種連續不斷的回溯、重新考察的戲劇，是一種把焦點只是時時一再宕延的戲劇，是一種由鞭子打斷的長期灰色的思考路線所組成的戲劇。無疑的正是因為如此，尼娜和她的父親幾聲關鍵性的呼叫，才以特別悲劇性的浮現的方式突顯出來。……我們決定在這本劇本的結構方面重新做一些安排，以便強調這一秘密的結構。貝爾多拉西的四幕戲由於第二幕和第三幕合併，已經被縮短成三幕戲……。」（節目單上的短評）

⑥我們不應該猜說，這種自我承認避開了歸根到底由意識形態的命運支配的緊急事件。確實，藝術就像自我承認一樣，是自我承認的欲望。所以從一開始，為了限制使展現有可能作為文化和意識形態現象的這一分析、這一套普通神話、論點和抱負，我假定（基本上）已經取得了統一——這種統一就像已經取得的統一一樣，是人們所希望的或拒絕的統一。換句話說，在戲劇的世界裡，就在比較一般的美學世界裡一樣，意識形態本質上總是競爭和鬥爭的所在。人類政治和社會鬥爭的聲音與憤怒，在其中微弱或者尖銳地回響著。我應該說，在我們都知道，這些過程的作用有時候完全不存在時——也就是說，在我們都知道，甚至於在舞台的布幕拉起來之前，就有不想理解任何東西的這些專家或觀眾在，或者一旦布幕拉起，就有拒絕承認在他們面前演出的那種作品中的自己，

或那種作品所解說的自己的這些專家或者觀眾在時——把純粹的心理過程（像是認同）提出來解釋觀賞的行為，是很奇怪的。我們不需要向遠處找豐富的例子。貝爾多拉西不是被十九世紀末的義大利資產階級排斥，被逼得潦倒和窮困不堪嗎？而在一九六二年六月巴黎的此時此地，他不是被「巴黎」群眾意識的領導人譴責，得不到說明和真正說明的機會，而大部份一般的義大利觀眾現在卻都接納他、承認他嗎？







## 5

## 馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》 (政治經濟學和哲學)

《一八四四年經濟學哲學手稿》的出版確實是一件大事，這件事我想提請《思想》雜誌的讀者們注意一下①。

首先，這是一件有關**作品**和**批評**的大事。一直到現在為止，法語世界的讀者只能夠透過柯斯特的版本(Costès edition) (莫里多爾譯，《馬克思哲學著作集》，第六卷)來接觸《一八四四年經濟學哲學手稿》。任何必須利用到它的人從經驗中都知道，這本節本有重要的論證闕漏，謬誤叢生，是不能夠當作嚴謹的研究工具。由於我們應該備加推崇的波蒂熱利(Emile Bottigelli)，我們現在才有以最合理的編排秩序(MEGA的編排秩序)，並且以它的嚴謹、注意到細節、它重要的註解和容我附帶指出的——這是特別重要的——以它的**理論可靠性**著稱的翻譯所呈現出來的新版本(是最新的版本，因為波蒂熱利利用莫斯科馬克思恩格斯學院送給他的最新的解讀和勘誤的版本)。(理論的可靠性應該是顯而易見的，因為除了在他**不只是一名翻譯者**，即事實上**不只是一名**不僅涉獵他的作者的領域，而且還是一名涉獵後者成長的概念和歷史世界的專家這一明確的情況下，我們是不可能想出為什麼他是一名好的翻譯者。在這方面，這一條件是具備了。)

不過《一八四四年經濟學哲學手稿》的出版也是一件**理論**大事。

這部著作是三十年來夾在保衛馬克思的人和反對馬克思的人論爭中間這一前線的作品。波蒂熱利把在這場大辯論中分擔各種角色的方式說得很清楚。首先是社會民主黨人（起先是它的第一位編者蘭德蘇和邁爾），然後是唯靈論的哲學家、存在主義的哲學家、現象學的哲學家等等，確保這本偉大的作品成功；不過一如我們可以想到的，這是以有別於理解馬克思的精神，或者說，甚至於以有別於單純地透徹理解他的**思想形成**的精神，來確保這本偉大的作品成功。這些經濟學—哲學手稿曾經讓整個關於馬克思的倫理學或者（這是同一件事）人本學的解釋獲得滋養——使具有思考角度和明顯的「客觀性」意義的《資本論》，成爲在這本作品和在這本作品的概念（尤其在**異化**、人道主義、人的社會本質等等概念）中得到主要的哲學表述的這一青年直覺的發展。一如我們所知，馬克思主義者一直到最近都沒有想到要反應，而且他們的反應跟他們的恐懼、急躁總是同一種樣子：他們有**全盤**護衛馬克思並且採納他們的對手的這些論點的傾向，因而把一八四四年著作的**理論**威信過度高估了，除非對《資本論》**有利**。在這一方面，波蒂熱利提出了值得注意的評估意見（頁 ix、xxxix）。這些評估意見是任何嚴謹的評論者都不能夠迴避的一種要求的序曲：要求確定新而嚴謹的**研究方法**，這一方法是有別於簡單的思考角度和回溯比較的「**另一種方法**」（頁 x）。所以我們現在**能夠**而且**必須**通過**確實**的方法，研究這些曾經是鬥爭的論據、遭到迫害的口實或者防守的保壘的手稿。這個**確實**的方法就是把這些手稿看成是馬克思思想形成的一個**階段**，這個階段像所有思想發展的階段一樣，明顯地包含未來的保證，也正確地表明了不可歸結的和**非凡的現在**。在這本無懈可擊的譯本裡，波蒂熱利給我們提供一個**具有特殊地位**、對馬克思主義者來說具有雙重理

論上的旨趣的**東西**：因為它跟馬克思思想的**形成**，或者說得明確一點，跟馬克思思想的**轉變**有關，而且也因為它提供馬克思主義的意識形態理論一個絕佳的機會來運用和檢驗它的方法。

最後，我想補充一點，這本譯本是通過一篇重要的歷史和理論介紹文章，介紹給我們的。這篇文章不只使我們重新覺察到一些重要的問題，而且這些問題在那裡也把它們給指出來和說清楚了。

實際上，如果說把《一八四四年經濟學哲學手稿》拿來跟馬克思的早期著作比較一下的話，那麼《一八四四年經濟學哲學手稿》有什麼樣的**特色**呢？在這些手稿裡頭有什麼完全新穎的東西呢？從這個事實可以找到答案：《一八四四年經濟學哲學手稿》是**馬克思發現政治經濟學的產物**。自然，一如馬克思本人所說的一樣，他體驗到必須就經濟體制（早在一八四二年時，關於林木盜竊的問題引出所有關於封建領主所有權的情況；同樣的，早在一八四二年時，一篇討論書報檢查令和出版自由的文章也碰到「工業」的現實等等）的這些問題發表意見的「困難」，這不是第一次，可是這些跟經濟學的接觸都只是跟若干經濟問題有關而已，而且是從**政治辯論**的角度來談的：易言之，這些文章不是接觸政治經濟學，而是接觸**經濟政策**的某種後果，或者社會衝突的某些經濟條件（《黑格爾法哲學批判》）。可是在一八四四年馬克思就面對政治經濟學**本身**了。恩格斯用他對英國的「天才的描述」，為馬克思鋪下了這條路。不過馬克思就像恩格斯一樣，是因為必須越過政治的領域來為政治無法解決的內在衝突找尋原因，所以才促使他往這一方向走。沒有說明這種**接觸**，這種**首次**的接觸，是難以理解《一八四四年經濟學哲學手稿》的。在這方面，馬克思在巴黎的時期（一八四四年二月到五月）是個關鍵，馬克思埋首於古典經濟學家（薩伊

Jean-Baptiste Say、斯卡爾培克 Frédéric Graf von Skarbek、亞當·斯密、李嘉圖)，他做了在《一八四四年經濟學哲學手稿》本身的重要部份（第一部份包含有長篇的引文）留下他們印記的大量筆記——好像他想**說明一件事實**。可是就在看出事實的時候，他說**這件事實沒有根據**，至少在他所讀過的經濟學家的著作裡，它是沒有根據的，也缺乏它自己的**原理**。因此，在同一次活動中，跟政治經濟學的接觸是對政治經濟學的**批判反應**，也是對政治經濟學的**基礎**進行一次透徹的研究。

馬克思確信政治經濟學是沒有根據的原因是什麼呢？它所說明和記載的矛盾，或者甚至於它所接受和美化的矛盾：而且最重要的，是政治經濟學推崇工人日益**貧困化**跟現代世界中出現的顯著的**財富**之間對立的重要矛盾。這是建立在這種無力的論據上面的樂觀科學的難題和障礙，正像剝削者的財富是建立在工人的貧困上是一樣的。這也是它的恥辱，馬克思想通過賦予經濟學這一它所缺乏的原理（這一原理會是它的一線希望，也會是對它的判決），來洗刷這一恥辱。

在這裡，我們發現《一八四四年經濟學哲學手稿》的另個方面：它們的**哲學**。因為馬克思跟政治經濟學的這種接觸，像波蒂熱利正確指出來的一樣（頁 xxxix、liv、lxvii 等等），是**哲學**跟政治經濟學的接觸。自然，不是所有哲學的接觸，而是馬克思通過所有他的實踐試驗和理論試驗（波蒂熱利概括了重要的幾個階段：比較接近康德和費希特而不是黑格爾的最初一批著作的唯心主義；費爾巴哈的人本學）所建立的，並且通過這次接觸本身所修改、訂正和拓展的這一哲學的接觸。但儘管如此，它還是帶有費爾巴哈的問題設定深刻色彩的一種**哲學**（波蒂熱利，頁 xxxix），而且有猶豫不決地從費爾巴哈回到黑格爾

的傾向。正是這種哲學，才通過**思考政治經濟學的矛盾**，而且通過這一思考，即用一個關鍵的概念、**異化勞動**的這一概念作出發點，思考整個政治經濟學和所有它的範疇，解決了政治經濟學的矛盾。這使我們重新看到問題真正的重心，而且抵擋住所有唯心主義和輕率的唯物主義的誘惑……。因為，乍看之下，我們是站在熟悉的領域裡，我講的意思是說，我們站在那種概念地形上面，在那塊地形上面，我們能夠認出私有財產、資本、貨幣、分工、勞動者的異化、勞動者的解放以及是他所指望的未來的那種人道主義。這些是我們在《資本論》裡頭會再碰到的全部範疇，或者**近乎全部的範疇**，同時在這個基礎上面，我們可以把它們當作是《資本論》的先聲，或者說得更明確一點，當作是《資本論》的藍圖，或者甚至於是擬好草圖、已經勾勒出來的《資本論》，不過它只是一種略圖而已，如果說它具有成品的特徵的話，那麼它也還沒有像它在成品中那樣把它填補上去。畫家做了這種鉛筆畫的素描，以一種新生的動勢畫出來，而且正是因為這樣倏忽出現，就比它們所包含的著作更雄偉。在這本《手稿》迷人之處、它們的邏輯不可抗拒之處（波蒂熱利正確地指出它們「**嚴謹的推理**」，頁 xxxiii, lxii, liv，和它們「無情的邏輯」）以及它們的辯證法令人信服之處，都有這種耀眼的重要東西。可是我們在它裡頭看到，也有這種邏輯和嚴謹性所賦予概念的那種令人信服之處、那種意義，因此也就有這種邏輯和嚴謹性恰好的意義：**這一意義還是哲學的意義**，而且在我說哲學的時候，我用的意義是跟馬克思後來把它跟一種徹底的**現實**聯繫起來的那種意義相同。因為嚴謹性和辯證法有價值的地方，不過是它們給意義提供服務，並且給意義增添光彩。有天我們必須詳細地研究這本作品，逐字加以說明；討論指定給**異化勞動**這一關鍵概念的理論地

位和理論角色；考察這一觀念的概念領域；承認它確實擔當了馬克思這時指派給它的這一角色，即**原有基礎**的這一角色；而且承認既然它把這一角色當作是一種從（能夠從人的本質得出我們熟悉的經濟概念的）整個人的概念發出的命令和委託接受下來的，那麼它就只能夠擔任這種角色。總之，我們必須在這些急切等待著的術語底下發現一種未來的意義，即仍然使這些術語成爲對它們發揮它最後的影響力，並且支配著它們的一種哲學的俘虜的這樣一種意義。而且要不是我寧願不要隨便預示這種證據，我幾乎會這樣說，在這些關係底下，即在徹底支配很快變爲完全獨立的一種內容的這一哲學關係底下，離馬克思最遠的馬克思是這一個馬克思，就是瀕臨邊緣、正值前夜、站在入口處的馬克思——好像在斷裂之前爲了要取得斷裂，馬克思必須賦予哲學每一種機會，也就是說要給哲學最後的機會，給哲學向它的對立面進行的這種絕對統治，取得這種無止境的理論勝利，亦即，**要使它碰到失敗。**

波蒂熱利的介紹把我們帶到這些問題的中心點。其中最出色的部份是他討論異化勞動的理論地位的這幾頁；在這裡，他把《一八四四年經濟學哲學手稿》的經濟概念跟《資本論》中的經濟概念作了比較，在這裡，他也提出關於**剛剛碰到的政治經濟學**（一八四四年的馬克思）的理論性質這一基本問題。「資產階級的經濟學從馬克思看來是一種現象學。」（頁 xli）這個簡單的句子，我認爲是關鍵的東西；同樣的，這一個事實也是關鍵的東西：馬克思沒有懷疑政治經濟學的概念內容，也沒有懷疑它的體系性質，就像他後來那樣，他把政治經濟學一如它本身所呈現的樣子照單全收（頁 lxvii）：賦予其他的「抽象」權威的，就是經濟學的這種「抽象」；被拿來賦予經濟學基礎的，就是哲學的這

種「抽象」。所以承認**哲學**在《一八四四年經濟學哲學手稿》起作用，必然就使我們回到**我們的出發點**：跟**政治經濟學接觸**，就是說迫使我們要問這樣的問題：按照這種經濟學的角度來說，馬克思所接觸的是什麼樣的現實呢？經濟本身嗎？或者更有可能是跟經濟學家的理論分不開的**經濟學的意識形態**，這是說，是在前面引述過的有力的說法裡頭的一種「現象學」嗎？

在結束之前我只再提一個看法。如果說有人覺得這種說明讓他們感到困惑，那麼這是因為他們相信，馬克思在思想形成時期所採取的、過去所謂的**政治立場**和**理論立場**之間有混淆存在（這種混淆我們當代人很難避免，我們這樣說吧：因為整個歷史經歷讓他們不必做這些角色的區別）。波蒂熱利很清楚地看到了這種困難，而且，例如在他寫（頁 xxxiii）到《黑格爾法哲學批判》「標誌著馬克思支持無產階級的事業，支持共產主義。這並不意謂著已經把歷史唯物主義制定出來了」這句話的時候，他也是不畏艱險的。所以這篇介紹是針對馬克思青年時期的著作所做的一種**政治和理論解讀**。譬如，像《論猶太人問題》的這樣一種作品，就是在**政治上獻身於共產主義鬥爭**的作品。不過《論猶太人問題》在骨子裡是一本「意識形態」的作品：因此，**從理論上我們不能把它跟後來的一些作品劃上等號**。後來的一些作品是說明歷史唯物主義的作品，它們甚至於能夠說明在它們之前產生的、不以它們為轉移的，以及馬克思那時參加的一八四三年的現實共產主義運動的基礎。總之，即使是我們自己的閱歷也應該提醒我們，沒有變成「馬克思主義者」也是有可能成為「共產主義者」的。如果說我們要避開混淆馬克思的理論立場和他的**政治立場**的這一**政治陷阱**，根據後者來證明前者是正確的，那麼這種區別就重要了。可是這種說明上的區別，

又使我們回到了波蒂熱利所提出的要求這裡來了，這個要求是說，我們必須想出「**另一種方法**」來說明馬克思思想的**形成**，說明他的**各個時期**、他的**各個階段**、他的**各個現在**，一言蔽之，他的**變化**：即說明這一**奇異的辯證**，它的最不平凡的插曲是馬克思從未出版過的《一八四四年經濟學哲學手稿》。不過無疑地也正是因為如此，《一八四四年經濟學哲學手稿》才證明馬克思在他取得勝利和被征服的思想當中，是赤裸裸地站在通過**徹底的改組**，最後（最後也就是**最先**）他才讓自己轉化的入口處。

一九六二年十二月

---

●這本書是由波蒂熱利撰寫前言、翻譯和加上註解的（社會出版社版）。





## 6

## 論唯物辯證法（論起源的不平衡）

「凡是把理論導致神秘主義方面去的神秘東西，都能在人的實踐中以及對這個實踐的理解中得到合理的解決。」

——馬克思，《關於費爾巴哈的提綱》第八條

## 談談關於所採用的術語

這篇文章打算用**理論**（有大寫字母T開頭的）這個術語來稱呼馬克思主義的「哲學」（辯證唯物主義）——同時把**哲學**這個術語保留給**意識形態的哲學**。在〈矛盾和多元決定〉這篇文章中已經用過的**哲學**這個術語，在這個意義上正是**意識形態的形態**。

這種區分（意識形態的）哲學和理論（或者在跟哲學的意識形態斷裂中構成的馬克思主義哲學）的術語，可以用馬克思與恩格斯著作中的幾個段落來加以證明。在《德意志意識形態》裡頭，馬克思總是使用哲學來說明道地的意識形態。而恩格斯在他的《反杜林論》較早的一篇序言裡，也這樣寫道：「如果理論家在自然科學領域中是半通，那麼今天的自然科學家在理論領域中，在直到現在被稱為哲學的領域

中，事實上也同樣是半通。」（恩格斯，〈自然辯證法〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十卷，北京：人民出版社，一九七一年，頁三八〇。）

這些說法證明，恩格斯覺得有必要把意識形態的哲學和馬克思的全新的哲學構想之間的差別，在一種術語的區別中濃縮一下。他提議通過用**理論**這個術語來稱呼馬克思主義哲學的方式，以顯示這種差別。

可是，新的術語是基礎穩固的這一事實，並不意味著說我們能夠真正的運用它，把它普及化。看來把馬克思所建立的科學的哲學說成是（有大寫字母 T 開頭的）理論，難在它違反大家熟悉的習慣。還有，把（有大寫字母 T 開頭的）理論從**理論**這個詞語的其他用法裡區分開來的這個大寫的 T，我們在聽覺上並不能明顯地聽出來。基於這個理由，從寫〈論唯物辯證法〉這篇文章以來，我已經回復到現有的用法的這個術語上來了，而且提及**哲學**來指涉馬克思本人，所以是使用著**馬克思主義哲學**這個術語。

如果說我必須用一個句子來總結所有我所得到的批評，我想說，在它們承認我的一些文章的重要性時，它們是認為這些文章在理論上和在上政治上具有危險性。

這些評論者提出兩種帶有種種修辭的重要的反對理由：

(一)我強調馬克思和黑格爾之間的不連續。結果是：黑格爾辯證法的「合理內核」、辯證法本身，以及最後《資本論》本身和我們時代基本的規律還有什麼東西是剩下的呢❶？

(二)通過提出「多元決定的矛盾」這一概念，我用「多元論」的歷史概念取代了馬克思主義的「一元論」概念。結果是：歷史的必然性、它的統一性、經濟的決定作用——因而我們時代的基本規律還有什麼

東西是剩下的呢❶？

在這些反對意見中和在我的文章中有兩個問題是有爭論的。第一個問題跟黑格爾的辯證法有關：馬克思所賦予它的「合理性」是什麼呢？第二個問題跟馬克思的辯證法有關：把馬克思的辯證法和黑格爾的辯證法嚴格地分開來的**特殊性**是什麼呢？這兩個問題實際上只是一個單純問題的兩個部份而已，因為在它的兩個部份裡頭，總還是關於比較嚴謹地和清楚地理解馬克思思想的事情。

我在後面會回過來談黑格爾辯證法的「合理性」。暫時我想比較仔細地考察一下這一問題的第二個方面（它支配另一個方面）：馬克思辯證法的**特殊性**。

讀者會理解到，我是在盡我所能賦予我所使用的**概念**一個**嚴格的**意義，如果讀者想要了解這些概念，他就必須注意這種嚴謹性，而且就它不是虛構的這個範圍來說，他本人就必須採用它。沒有理論的對象所要求的嚴謹性，就沒有**理論**的可能性，這是說，就沒有理論實踐這個術語在嚴格的意義上來說的理論實踐的可能性，讀者需要我說這些話來提醒他嗎？

## 一、實踐的解答和理論的問題。爲什麼要有理論？

我最近的研究——構成馬克思把黑格爾的辯證法「扳正過來」的東西是什麼呢？把馬克思的辯證法跟黑格爾的辯證法區分開來的是什麼呢？——所提出來的問題是一種理論問題。

我說這是一種**理論**問題，是意味說解答它的理論的答案會賦予我們一種新的知識，這種新的知識是跟馬克思主義理論其他的知識有機

地聯繫起來的。我說這是一種**理論問題**，是意味說我們不是單單討論虛構的難題，而是真正存在的、以一種**問題**的形式，這是說，以由絕對必要的條件所支配的形式呈現在我們眼前的難題：說明把問題提出來的這一（理論）知識的領域、說明問題提出來的**正確所在**，以及把問題提出來所必要的一些概念。

只有把問題的所在提出來，考察這個問題和解決這個問題，也就是說，只有我們所要從事的這一**理論的實踐**，才能夠提供這些條件已經得到尊重的**證明**。

那麼在這種特定的情況下，必須以理論問題的形式表述的東西和解決它的答案，是已經在**馬克思主義的實踐中**存在了。馬克思主義的實踐不僅僅碰到這個難題，肯定它確實是真實的東西，不是虛構的東西，而且還在它自己的範圍內「清算」這個難題，實際上克服這個難題。在實踐狀態中，解決我們理論問題的答案在馬克思主義的實踐中已經存在有一段很長的時期了。所以把我們的理論問題提出來並加以解決，歸根到底意味著是以理論的方式說明**存在實踐狀態中的這一「答案」**，馬克思主義的實踐在它的發展中碰到真正的難題，它已經找到了答案，它已經注意到這個難題的存在，而且按照它自己的看法加以清算了③。

因此我們只關心在特定的一點上填補理論和實踐之間的「鴻溝」。我們不是解決馬克思主義任何虛構的或者主觀的問題，不是要求它「解決」「過度經驗主義」的「問題」，我們甚至不是要求馬克思主義解決哲學家在他跟概念的**個人**交往中所有的、馬克思所謂的難題。不是。呈現出來的問題①以馬克思主義的實踐所標示的難題的形式存在著。解決它的答案在馬克思主義的實踐中存在著。所以我們只須以理論的

方式來表述它。可是對存在於實踐狀態中的答案所做的這種單純的理論**表述**，我們不能夠視為理所當然：它需要真正的理論勞動，不只是一要把跟這種從實踐中加以解決的答案有關的特殊**概念**或者**知識**辛苦地制訂出來——而且也要通過徹底的批判（深入地批判它們），真正的破除可能存在的意識形態的混淆、幻想或者不精確的地方。所以這種**單純的理論「表述」**，在一種運動中既意味著知識的**生產**，也意味著對幻想所做的**批判**。

而且如果有人問我說：可是為什麼費盡九牛二虎之力，花了這麼長的時間來表述一件「已經知道」的「真理」呢❶？——我的回答是這樣：即使我們還是在使用著以最嚴謹的意義這個形式出現的這個術語，這一真理的存在很久以來也已經標示出來和得到我們的承認了，可是我們還是沒有**認識到它**。因為我們不能把一種對存在的（實際的）**承認**當成是**知識**（這是說當成是**理論**），除非是在已經搞混的思想這種不嚴謹的情況下。而且如果接著有人再問我說：可是假如解決這個問題的答案已經以實踐狀態的方式存在有一段很長的時期了，**以理論的方式**提出這個問題有什麼用處呢？既然到目前為止在一種理論的表述還沒有這種從實踐中加以解決的答案時，也做得不錯，為什麼對這種從實踐中加以解決的答案還要賦予一種理論的表述呢？通過這種到現在我們還沒有進行的「思辨的」研究，我們確實得到了什麼東西呢？

用這樣一個句子就可以回答這個問題了，這就是列寧的「沒有革命的理論，就沒有革命的運動」。概括地說是這樣：理論對於實踐，對於有助於產生跟實踐有關的理論或者使它茁壯，並且使它付諸實踐的各種形式的理論是重要的。可是這個句子的明確程度還不夠；我們還必須知道它的**妥當性夠不夠**，如此一來我們就必須把問題這樣提出來：

如果說理論對於**實踐**是重要的，那麼我們所瞭解的**理論**究竟是什麼東西呢？

我只想討論對我們的研究絕對必要的關於這個論點的一些層面。我建議使用下列的定義來作為基本的一些初步的假設。

關於**實踐**，普通我指的是任何通過一定的人類勞動，使用一定的（生產）工具，把一定的原料**加工**為一定的**產品**的過程。在任何這樣表現出來的實踐中，**決定性的**環節（或成份）就不是原料，也不是產品，而是狹義意義的實踐；即以一個特定的結構、人、工具和使用這些工具的技術方法開始工作的這個**加工勞動**環節。這個實踐的普通定義包含著特殊性的這種可能性，即它包含有確實性質是截然不同的各種實踐，儘管它們在有機體上是屬於相同的複雜總體。因此「社會實踐」，這個存在於一定社會裡的各種實踐的複雜統一體，包含著大量不同的實踐。我們很快可以看到，這種「社會實踐」複雜的統一體是怎麼以這樣的一種方式建構起來的，因此歸根到底在它裡頭起決定作用的實踐就是這樣的一種實踐，它在一定的生產關係的架構裡頭，利用活生生的人通過在**方法上有組織地**採用一定的**生產工具**的這一加工的活動，把一定的自然（原料）改造成有用的產品。和生產一樣，社會實踐也包括其他重要的層次：政治實踐——它在馬克思主義的黨裡頭不再是自發的，而是靠歷史唯物主義的科學理論這一基礎組織起來的，而且它也把它的原料（社會關係）改造成為一定的產品（新的社會關係）；意識形態的實踐（意識形態，不管它是否為宗教的、政治的、道德的、法權的或者是藝術的意識形態，它也改造它的對象：人的「意識」）以及最後的**理論實踐**。我們總是不把意識形態嚴謹地看成是現有的實踐：而承認這點卻是任何關於意識形態的理論必不可少的先決條

件。**理論實踐**這一存在甚至更少有人嚴謹地看待它：可是這種先決的條件對於理解理論本身是什麼，它跟「社會實踐」的關係是什麼，就馬克思主義來說是必不可少的。

在這裡我們需要有第二種定義。在這方面，關於理論我所指的就是一種特殊的實踐形式，它本身屬於一定的人類社會中的「社會實踐」的複雜統一體。理論實踐是屬於實踐的這種一般性定義的範圍。它在其他的實踐（不管是否為「經驗的」、「科技的」或者「意識形態的」實踐）所賦予的原料（展現、概念、事實）上加工。在理論實踐最為一般性的形式當中，理論實踐確實不僅僅是包括著**科學的理論實踐**，而且也包括著科學產生以前的理論實踐，這是說意識形態的理論實踐（組成科學的史前史和它們的「哲學」的各種形式的知識）。科學的理論實踐總是跟它史前時期的意識形態的理論實踐劃清界線：這種區別呈現「質上的」理論和歷史的中斷，我用巴歇拉爾的話來說就是「認識論上的斷裂」。這裡不是討論在這種「斷裂」出現當中起作用的辯證法的場合。所謂起作用的辯證法，就是說，在每一種情況中促使斷裂出現，通過把科學跟它過去的意識形態分隔開來，以及通過把這種過去說成是意識形態的手法建立起科學的這一特殊理論加工的勞動。我僅把我自己限制在討論就我們的分析有關的重點上面，我要開始討論超越「斷裂」在已經建構完成的科學內部的一種立場，而且使用下面的稱呼方式：我要把任何具有科學性質的理論實踐稱之為**理論**。我要把真正科學的一定的**理論體系**（在一定的時期中處在概念多少有些矛盾的統一體內部的一些科學的基本概念）稱之為（帶方括號的）「理論」：例如，萬有引力理論、波動力學……等等，或者說，歷史唯物主義的「**理論**」。在任何一定的科學的「理論」當中，任何一定的科學在它概

念複雜的統一體（我應該補充說明一下，它是多少有點問題的一種統一體）內部都反映著它自己理論實踐的結果，這一結果因此是它自己理論實踐的條件和手段。我要把一般的理論，就是說，關於一般實踐的、本身根據現有的（一些科學）理論實踐的（有大寫字母T開頭的）理論來說明的、把現有「經驗中」實踐（人的具體的活動）的意識形態產物加工成爲「知識」（科學真理）的等等（有大寫字母T開頭的）理論，稱之爲（有大寫字母T開頭的）理論。這種（有大寫字母T開頭的）理論就是只是辯證唯物主義的這種唯物辯證法。對我們來說，爲了要能夠（以理論爲基礎來）回答下列這個問題，這些定義是必要的；這個問題就是：對已經以實踐狀態的方式存在著的解答進行一種理論的表述有什麼用處呢？——可以得到具有一種理論基礎的答案。

當列寧說「沒有革命的理論，就沒有革命的運動」時，他指的就是一種特定的理論，即關於社會形態發展的馬克思主義科學理論（歷史唯物主義）。在列寧於一九〇二年考察俄國社會民主黨的組織方法和目標的《怎麼辦？》裡頭，我們可以找到這個命題。在一九〇二年這時候，他正在對抗追隨在群眾的「自發性」後面的機會主義政策；他的目的是要把它改造成以「理論」——這是說，以跟相關的社會形態發展（俄國是時的社會）有關的（馬克思主義的）科學——爲基礎的革命實踐。可是在表述這一論點時，列寧做得比他所說的還要多：他通過提醒我們說馬克思主義的政治實踐對於是其基礎的那個「理論」是必要的這一手法，實際上表述了跟（有大寫字母T開頭的）理論——這是說，跟關於一般理論的（有大寫字母T開頭的）理論（唯物辯證法）——相關的一種論點。

所以在兩方面的意義上理論對於實踐是重要的：因爲「理論」在



直接方面對於它自己的實踐是重要的。可是一種「理論」和其實踐的關係，就它是在衝突中的這個範圍來說，在它是被反映和被表述的情況下，也同這種一般理論（辯證法）有關聯。它們的關聯是在於這方面：這種一般理論從理論上表現了一般理論實踐的本質，即通過它從理論上表現了一般理論實踐的本質，而且通過它從理論上更表現了各種轉變、一般事物「發展」的本質。

回到我們原來的問題上來看：我們發現，關於實踐的解答這一理論表述包含有（有大寫字母T開頭的）理論，即辯證法。關於辯證法的這一正確的理論表述，首先也跟所有那些馬克思主義的辯證法在裡頭產生作用的實踐有關聯：因為這些實踐（馬克思主義的「理論」和政治）在它們的發展中需要有關於它們實踐（辯證法）的概念，以免它們在面對性質全新的這種發展的各種形式（新的形勢、新的「問題」）時無力招架——或者，陷進甚至再陷進形形色色的理論的或實踐的機會主義中去。歸根到底屬於「意識形態錯誤」（這是說，理論不足）的這些「意外」和偏向，總是代價高昂的，而且可能代價還是非常高昂的。

不過（有大寫字母T開頭的）理論對於馬克思主義理論的實踐還沒有真正存在的這些領域進行加工也是重要的。在大部份的這些領域裡頭，問題並沒有像在《資本論》中那樣得到「清算」。馬克思主義關於認識論的、關於科學史的、關於意識形態史的、關於哲學史的、關於藝術史的理論實踐，絕大部份都還有待開創。在這些領域中並不是缺乏正在進行著工作和已經取得許多真實經驗的馬克思主義者，可是他們還沒有取得可以跟《資本論》或者一百年來的馬克思主義者的革命實踐相提並論的東西。那些理論的實踐絕大部份都還擺在馬克思主

義者的眼前，還必須加以發展，或者甚至於開創，這是說，還必須把它們放在正確的理論基礎上，這樣它們的實踐才能夠符合**現實**的對象，而不是符合猜測的或者意識形態的對象，同時這樣它們的實踐才是真正的理論實踐，才不是技術的實踐。正是爲了這種目的，它們才需要（有大寫字母T開頭的）理論，即唯物辯證法，以作爲能夠通過草擬實踐形式上的條件這一手法來預見它們的理論實踐的唯一方法。在這種情況下，（有大寫字母T開頭的）理論的用處就不是跟它的提法（辯證法的提法、唯物主義的提法）**應用**到還不存在的內容上去有關的事情了。列寧本人就批評過恩格斯和普列漢諾夫以膚淺的方式把辯證法**應用**到取自自然科學的「例子」上來<sup>⑥</sup>。這種概念的膚淺應用永遠不等於**理論實踐**。這種應用在膚淺地援引來的真理當中，除了改變它的**名稱**外改變不了任何東西，重新命名對於接納它的真理也不能夠產生任何真正改變的效果出來。例如，把辯證法的「規律」應用到物理學的這樣那樣的結果，一點都沒有影響到物理學的**理論實踐**的發展或者結構；更糟的是，它可能會變成爲意識形態的桎梏。

可是（而且這也是馬克思主義主要的一種論點），對於支持現有理論實踐**自發性**的這些形形色色的辯證法要加以**應用**的這一教條主義，單單拋棄是不夠的，因爲我們都知道，沒有**純粹**的理論實踐，也沒有任何完全清楚明瞭的科學作爲一門科學在它整個歷史當中總是（據我所知不是由於上帝的恩典）不受唯心主義的威脅和污染，即不受包圍它的**各種意識形態**的威脅和污染；我們也都知道，「純粹」的科學只存在於它本身一直解脫占有它、纏繞著它或者埋伏著等著它的意識形態的這種條件下。這種純化和解放必然要支付的代價，就是對意識形態本身（即唯心主義）所展開的一場不斷的鬥爭，這種鬥爭的理由和目

標能夠通過（有大寫字母T開頭的）理論（辯證唯物主義）加以說明，而且能夠以像世界上再沒有其他的方法可以引導的方式通過它來引導。那麼對於那些專門為真正是那些實用的利益致力的、得意洋洋的**先進學科**的這一**自發性**，我們應該說些什麼呢？有什麼科學從嚴格的意義上來說不是科學，可是因為它們使用的方法是科學的方法（不過是以不以它們為轉移的那些它們所認定的對象的這一特殊性來界定的），就說自己是科學呢？誰像每一種真正的科學一樣，以為在它們純粹是討論某種特定的、無論如何是有爭議的而且還是幾種相互競奪的「科學」（即某種還沒有被組合成為科學事實，因而還沒有**統一過來的**現象領域；也就是一些在其目前的形式中還不能構成真正的理論實踐的學科，因為它們經常只有**技術實踐**的統一體——例如：社會心理學、社會學和心理學的許多部門）搶奪的現實時，它們就具有一種對象了呢？⑦

能夠提出（如果說不是揭露的話）關於這些學科的地位的這一重要的問題，能夠批判各種偽裝的意識形態（這種偽裝包括以科學的面貌出現的**技術實踐**的偽裝）的唯一的（有大寫字母T開頭的）理論，是跟意識形態實踐有別的理论實踐的（有大寫字母T開頭的）理論，是唯物辯證法或者辯證唯物主義，是具有其**特殊性的**馬克思主義辯證法這一概念。

因為我們所有人都同意，在必須捍衛真正現有的科學來對抗侵犯它的意識形態的地方，在必須分清什麼是真正的科學的科學，什麼又是意識形態的科學，不要把真正的科學成份像有時那樣，偶然把它當作是意識形態，或者像經常做的那樣，把意識形態成份當作是科學的成份……的地方，在（而且這在政治上非常重要）我們必須批判有關

統治的技術實踐的這些主張，同時越來越確立社會主義、共產主義和我們的時代所需要的真正理論實踐的地方，以及有關一切都需要**馬克思主義**的辯證法介入的這些工作的地方，是非常明顯的，有用（有大寫字母T開頭的）理論的（這是說唯物辯證法）提法來代替的問題，這是毫無疑問的。但這會有變成**不正確的**缺點產生，事實上有變成非常不正確的缺點，就像黑格爾的辯證法那樣不正確。自然，即使這種不精確可以符合某種程度的現實，而且我們也可以賦予它本身某種**實踐**的意義，不只是在教育而且也在鬥爭中用作參考點或者指標（就像列寧所說的，「恩格斯也這樣做過」，可是「這是『爲了通俗化』」）。可是如果說實踐可以利用不精確的提法，那麼絕對重要的是，這種實踐至少應該是「正確」的，有時沒有（有大寫字母T開頭的）理論的表述它也能夠實踐，而且在一種不精確的（有大寫字母T開頭的）理論中也能夠完全看出它自己來。可是如果說**實踐確實不存在**，如果說有待**建立**，那麼不精確本身就成了一種障礙了。那些在**先進**的領域，諸如意識形態的理論（法律、倫理學、宗教、藝術、哲學）、科學史理論和關於它們的意識形態史前史理論、認識論（關於數學和其他自然科學的理論實踐的理論）等等這些有風險不過又是現有的**先進**領域工作的馬克思主義研究者；那些自己甚至於在馬克思主義的理論實踐領域（歷史領域）提出難以解決的問題的人；不要說那些其他面對著嶄新形式的政治難題（非洲、拉丁美洲、向共產主義過渡等等）的革命「研究者」；如果說，所有的那些研究者都只有黑格爾的辯證法而沒有馬克思主義的辯證法，即使前者已經擺脫了黑格爾的意識形態體系，即使已經宣佈它是被「扳正過來了」（如果這種扳正只是把黑格爾的辯證法應用在現實上面，而不是理念上面），有黑格爾的辯證法攪和在一起，

他們確實也做不了什麼事！所以，不管我們是否正在研究著一種在真正實踐的領域面對新東西的問題，還是研究著真正實踐的基礎的問題，我們全部都需要唯物辯證法**本身**。

## 二、起作用的一場理論革命

所以我們應該從考察馬克思主義的辯證法本身中起著作用的一些實踐——馬克思主義的理論實踐和馬克思主義的政治實踐——來開始。

### 馬克思主義的理論實踐

所以理論實踐是確實存在著的；理論是在它自己的對象上產生作用，而且目標也是放在它自己的**產品**（即**知識**）上面的特殊的實踐。就拿它本身來說，任何理論工作都是以一定的原料和某種「生產工具」（「理論」的概念和使用它們的方式：方法）為先決條件的。通過理論的勞動來加工的原料，如果說科學剛剛才出現，也許就是非常意識形態的東西；在已經建立了的和發展了的科學這個地方來說，它就可能是已經經過理論的方式加工過的原料，也就是說，是已經形成的概念。用非常概括的方式來說，我們可以這樣說，理論勞動的工具（理論勞動存在的絕對條件）——「理論」和方法——代表理論實踐「產生作用的」這一面，即過程中起決定作用的環節。關於一般性的這種理論實踐——即以實踐的特殊形式或真正差異的這一面貌出現，本身是加工的、「事物發展」的一般過程的特殊形式的理論實踐——過程的這一知識，構成了初步的（有大寫字母T開頭的）理論（即唯物辯證法）的

理論加工。

那麼，真正的理論實踐（生產知識的理論實踐）儘可以盡到它作為理論的職責，不一定覺得需要制訂關於它自己的實踐、它的過程的（有大寫字母T開頭的）理論。這是絕大多數科學的情形；它們確實有一套「理論」（它們的整套概念），可是它不是關於它們的理論實踐的（有大寫字母T開頭的）理論。關於理論實踐的（有大寫字母T開頭的）理論這一環節，這是說，「理論」覺得需要關於它自己的實踐的（有大寫字母T開頭的）理論這一環節——關於一般意義上的方法的（有大寫字母T開頭的）理論這一環節——總是在事後才出現的，目的是在幫助它克服實踐的或是「理論的」難題，解決埋藏在實踐活動中的這一實踐運動所無法解決的因而是理論上盲目的問題，或者是勇敢地對付更深刻的危機。可是這種科學在它覺得需要制訂關於它正在做些什麼的這一（有大寫字母T開頭的）理論、關於它的實踐的理論、關於它的「方法」的理論之前很久的一段時間，就確實能夠盡到它的職責了，這是說，就能夠生產知識了。看看馬克思吧。他寫過十本書以及《資本論》這部鉅著，卻沒寫過一部《辯證法》的書。他說過要寫這部書，可是卻從來沒有動過筆。他一直抽不出時間來。這是說，他從來都沒有利用時間，因為在那段時間，關於他自己的理論實踐的（有大寫字母T開頭的）理論對他理論的發展（也就是說，對他自己的實踐成果）不是重要的東西。

然而，馬克思的《辯證法》跟我們今天會有非常大的關係，因為它會是關於馬克思理論實踐的（有大寫字母T開頭的）理論，即會正好是這樣的一定的理論形式，這種理論形式有關（以實踐狀態的方式存在的）解決我們正在討論的問題、解決馬克思主義辯證法特性的這

一問題的答案。這種實踐的解答，這種辯證法，以馬克思理論的實踐狀態的方式存在著，我們在起作用的那裡能夠看到它。馬克思在他的理論實踐中、在他對他加工成爲知識的這一「現成的東西」進行科學工作時所使用的辯證法，這種方法確實是**馬克思主義的辯證法**；而且正是**這種辯證法**，才在它內部以實踐狀態的方式包含著解答馬克思跟黑格爾之間關係這一問題的答案，也包含著那種著名的「扳正過來」的現實這一問題的答案；這一著名的「扳正過來」的現實也就是有關馬克思在《資本論》第二版的跋中向我們提示，提請我們注意他已經清算了他跟黑格爾辯證法之間關係的東西。正是因爲如此，今天我們才會這麼懷念馬克思不需要而且也不給我們的這部《辯證法》，即使我們也知道得相當清楚，我們是有這麼一部《辯證法》的書，同時也知道它在那裡：即在馬克思的理論著作，在《資本論》中等等——不錯，自然這是我們能夠在那裡找到它的主要的東西，可是**它不是以理論狀態的方式出現**⑧！

恩格斯和列寧知道這一點⑨。他們知道，馬克思主義的辯證法在《資本論》中存在著，可是**只是以實踐的狀態這一方式存在著**。他們也知道，馬克思沒有以**理論狀態**的方式給我們一種辯證法。所以他們並沒有也不能夠——除非是在非常概括的敘述中，或者在以歷史的方式來說明的理論上有迫切需要的形勢中——把這兩種東西混淆在一起，這就是：這一**提示**，以及馬克思所指出的關於他利用這種答案的**知識**（即利用關於這種答案的理論），已經**清算**了他和黑格爾的關係的這點。馬克思就「扳正過來」這一問題所做的「**提示**」，理所當然可以用作**參考點**，我們利用這一參考點，在意識形態的領域中就可以把我們自己的位置找出來，也可以替自己找到方向：它們確實是表示是有

答案存在的一種提示，表示實際上承認是有答案存在。可是它們不是表示說對這一答案有嚴謹的知識。正是因為如此，馬克思的提示才能夠而且也才一定會促使我們走進理論中：即盡可能嚴謹地走進它們指出其存在的這一從實踐上來解決的表述中。

## 馬克思主義的政治實踐

關於階級鬥爭的馬克思主義的政治實踐也是一樣。在我上一篇文章中，我拿一九一七年俄國革命作為例子，可是就像每一個人都一定知之甚詳的一樣，眼前和遠處也有上百個其他的例子，一樣也可以做很好的例子。在這個例子裡頭，我們看到了我們從馬克思思想裡得到的「辯證法」起著作用而且經歷了考驗（兩者是一件事），也看到在它裡頭使馬克思跟黑格爾有別的那種「扳正過來」——而且還是一樣，以實踐狀態的方式。這種辯證法是從馬克思思想裡頭取來的，因為布爾什維克黨的實踐是以《資本論》中的辯證法為根據的，是以馬克思主義的「理論」為根據的。在一九一七年革命時的這一階級鬥爭實踐中，以及在列寧關於它的考察中，我們確實有馬克思主義的辯證法，而且是以實踐狀態的方式出現。還有，我們也看到這種政治實踐，它具有它一定的原料、它的工具和它的方法，就像任何其他的實踐一樣，它也產生加工（產生的不是知識，而是社會關係的革命），這種實踐至少有一段時期還存在和發展著，並不覺得需要制訂關於它自己實踐的理論，即關於它的方法的（有大寫字母T開頭的）理論。它沒有這一理論的實踐還是可以存在、生存，甚至於往前前進；正像任何其他的實踐一樣——這要一直到這樣的階段，即它的對象（正在變革的現有的社會世界）對立得足以抗拒它，使它不能不把這個差距彌補起來，



考察和思考它自己的方法，從而生產妥當的解決方案（即生產它的這些手段），尤其是在成為它的基礎的這一「理論」裡頭，生產跟它發展的新「階段」內容相適應的新的知識。這些「新的知識」的一個例子就是：我們稱之為「列寧主義」在帝國主義之間戰爭的這一階段，為帝國主義時期所做出的貢獻的這些東西；以及後來我們用一個這時候還沒有出現的名稱所稱呼的東西，即對於目前（在為和平共存展開鬥爭中，在一些所謂的「低度開發的」國家裡頭，第一批革命的形式正從它們為民族獨立所展開的鬥爭內部出現的）這一時期是必要的這些理論的貢獻。

儘管是這樣，當我們看來理解十本重要的列寧所寫的作品（其中最有名的是《怎麼辦？》）時，卻讀到說關於階級鬥爭的實踐還沒有在關於方法或者（有大寫字母T開頭的）理論●的理論形式裡得到反映，也許就會覺得奇怪。不過，例如，在最後的這本作品，可以說明俄國共產主義的實踐這一理論的和歷史的基礎，同時為行動的綱領鋪路時，它還是沒有成為政治實踐本身的一種理論的思考。它沒有而且確實也不打算按照（有大寫字母T開頭的）理論的一般意義成為關於它自己的方法的這一理論。所以它不是一本討論辯證法的作品，即使辯證法確實在它裡頭產生著作用。

爲了要比較詳細瞭解這點，且讓我們把列寧談論一九一七年革命的作品拿出來當作一個例子。這些作品是我前面引用過的或者提供明確的參考出處的●。這些作品的身份地位我們應該說清楚。它們不是一位歷史學家的作品，而是一位自己拋開鬥爭一、兩個小時來為參加鬥爭的人講述這一鬥爭，讓他們瞭解這一鬥爭的政治領袖的作品。因此它們是一位參加革命、在他的經驗本身的領域內，按照他的實際體

驗來思考的人所寫下供直接政治用途的作品。有人批評我說，我等於只注意到列寧的一些思考形式的細節，甚至於只注意到表述，把它們原來是什麼給提出來，沒有任何想用真正的歷史分析的方式來直接「超越」它們的打算，對此我感到莫大的榮幸<sup>⑫</sup>。不錯，有些列寧的思考在援引那些促使革命勝利和使革命勝利有其可能的多重或者獨特的情況時，確實有十足的我們可以稱之為「多元論」或「過度經驗主義」、「因素論」等等的這些表象<sup>⑬</sup>。我是按照原來的它們的樣子看待它們，即不是按照它們的表象而是按照它們的本質，不是按照它們顯然的「多元論」而是按照這種「表象」深刻的理論意義。確實，列寧的這些作品的意義不是關於一定的情況的一種單純描述，不是關於多種多樣弔詭或特殊的組成成份的一種經驗的列舉：相反地，它是關於理論見識的一種分析。它們研究對於政治實踐絕對重要的一種現實，即如果說我們要想取得這場實踐特殊的本質就必須思考的現實。這些作品是通過一個明確的例子，即一九一七年一位馬克思主義的領導人的政治實踐，來對這一領域、這一對象或者（爲了要回頭來談我們早先的術語）一般政治實踐特殊原料的結構所做的分析。

因此可以想成是這樣：列寧的分析是對於這樣的一般的理論問題作出的一種注重實踐的回答，即什麼是政治實踐？什麼使它跟其他的實踐有別？或者說，如果你喜歡比較古典的提法的話：什麼是政治行動？（他的分析是以一種實踐狀態的方式出現的這樣一種回答）。通過列寧，以及用這一把政治形勢的具體看成是「把必然實現出來」的「這一偶然性」的思辨論點（一種黑格爾化的論點，不過是黑格爾從一種古老的意識形態那裡繼承來的，因為它在博胥埃 Jacques B'énigne Bossuet 那裡已經是最重要的東西）來陪襯，我們就取得了關於這一現

實問題的理論答案的出發點了。我們能夠看到，列寧政治實踐的對象顯而易見的不是一般的歷史，甚至於不是關於帝國主義的一般的歷史。帝國主義的歷史在他的實踐中確實是有爭論的，不過它不構成列寧實踐的特定對象。帝國主義的歷史本身是其他活動（馬克思主義理論家的活動或者馬克思主義歷史學家的活動）的特定對象——不過在這些情況中，它是理論實踐的對象。列寧在他的政治實踐中按照當前存在的方式（即以具體的現在）來接觸帝國主義。研究歷史的理論專家或者歷史學家則以另外一種方式來接觸它，即按照不是當前的和抽象的方式。所以政治實踐的特定對象確實屬於歷史，這也是理論家和歷史學家所討論過的；不過它是另外的一種對象。列寧知道得非常清楚：他是按照成為帝國主義發展產物的這一社會的現在來行動的，否則他就不是馬克思主義者，可是在一九一七年他不是按照一般的帝國主義來行動的；他是按照俄國的形勢、俄國的場合這一具體，按照他賦予值得注意的這一名稱「當前形勢」來行動的，當前形勢它的當前性質說明了他的政治實踐本身。在研究帝國主義的歷史學家如果說要像列寧體驗和瞭解帝國主義的方式來考察帝國主義，就不能不以片斷的方式來考察的這一世界裡——因為它像現有的世界一樣，是唯一現有的、帝國主義當前唯一具體可能的這一具體的和「當前形勢的」具體世界——列寧也是分析構成帝國主義結構性質的東西：主要的接合、內在聯繫、任何革命實踐的可能性和命運所繫的策略波節點；在主要矛盾行將爆發時期，一定的國家（半封建和半殖民地不過又是帝國主義的）內部典型的各種矛盾的配置和關係。分析場合的結構、它的矛盾的替換和凝聚，以及它們弔詭的統一體，這是在列寧的作品內部不可替代的東西。所有的這一切是政治行動這個詞語在最誇大的意

義下想要在一九一七年二月和一九一七年十月改變的「當前形勢」的那個存在。

而且如果有人把這些作品跟關於長期的歷史分析（在這種關於長期的歷史分析裡頭，列寧的「當前形勢」不過是全神貫注在這一過程中的瞬間，這一過程是在瞬間發生之前很久以來就開始的，而且在實現過程本身的未來中將超越瞬間——這些歷史分析的其中之一是說，帝國主義說明了一切是真實的東西，可是不幸的，列寧在跟這些關於革命實踐的問題和分析進行鬥爭當中，通常都被蜂擁而至的歷史證據真正嚇呆了，讓他感到不能自己，最後被牽著鼻子走）的這一無可譴責的教訓對立起來，或者給這些作品一種關於長期的歷史分析的這一無可譴責的教訓●，那麼那個人利用這些作品將永遠沒有辦法往前走任何一步。好像列寧不把帝國主義確實看成是諸如此般的當前矛盾、它們的當前結構和關係一樣；好像這一結構的當前性質並不構成列寧政治行動的唯一對象一樣！好像一個簡單的字眼通過利用另外一種首先是歷史家——這是說，必然思考必然性的**既成事實**的科學家——的實踐為基礎的實踐這一方式，因此就能夠像魔法般地取消這一不可替換的實踐（即革命家的實踐、他們的生命、他們的痛苦、他們的犧牲、他們的努力，易言之，他們的具體的歷史）的現實一樣；好像我們能夠把分析過去的古典歷史學家的這一理論實踐，跟在目前思考現在、思考要達成的必要性、思考產生必要性的手段、思考推行這些手段的戰略部署點（易言之，思考革命領導人自己的行動，因為他確實按照具體的歷史來行動！而且他的錯誤和成就並沒有剛好刊載在國立圖書館已經寫成書面的八開本《歷史》書封面裡頭；人們總是會按照具體的生活，即一九〇五年、一九一四年、一九一七年，來記住

希特勒 Adolf Hitler、佛朗哥 Francisco Franco、史大林格勒 Stalingrad、中國、古巴這些名字)的革命領導人的這一實踐混淆在一塊一樣。要把這兩種實踐區別開來，這是問題的本質。因為列寧比其他的人知道得更清楚，他所分析的矛盾是從同一種帝國主義，從甚至於產生它們的弔詭的這一帝國主義產生出來的。可是即使知道這一點，他還是關心除了這一般的歷史知識以外在矛盾裡頭有的其他的東西。而且正是因為這一考驗過的科學教導過他後面的東西，他才能夠真正地關心其他的東西，關心構成他實踐對象的這一結構的東西究竟是什麼：關心這些矛盾的典型性、它們的替換、它們的凝聚和在它們所產生的革命爆發當中的這一「融合」；易言之，關心它們所構成的這一「當前形勢」。正是因為如此，「最薄弱的環節」的理論才跟「決定性環節」的理論是一體的。

一旦我們瞭解到這點，我們就能夠平靜地回來談列寧。不管有多少的意識形態專家打算通過歷史的分析把列寧埋在證據底下，總是有站在歷史戰場、我們生活的戰場、永恆的「當前形勢」那裡的這一種人在。他不斷地平心靜氣地或者滿懷激情地談論著。他不斷地告訴我們非常簡單的事情：關於他的革命實踐；關於階級鬥爭的實踐；易言之，關於是什麼使人有可能從這唯一的歷史的現在的內部，按照歷史來行動；關於在矛盾中和在辯證法中什麼是特殊的；關於完全有可能讓我們不在事後說明或者解釋這一「不可避免的」革命，而在我們獨特的現在來「創造」它們的這一矛盾的特殊差異，或者說得明確一點，就像馬克思深刻地提到的那樣●，關於完全有可能讓我們使辯證法成為革命的方法而不是關於既成事實的理論的這一矛盾的特殊差異●。

總括之，這一提出來的問題——構成馬克思把黑格爾的辯證法「扳

正過來的」東西是什麼？使馬克思的辯證法跟黑格爾的辯證法有別的特殊差異是什麼？——已經通過馬克思主義的實踐解決了，不管它是馬克思關於階級鬥爭的理論實踐或者是政治實踐。所以它的答案在馬克思主義的著作中確實存在著，只是以實踐狀態的方式存在著。我們必須按照它的理論方式來表述它，這是說，從關於存在的實際認識、存在於大多數「著名的引言」●裡的東西中走出來，轉到關於這一存在的理論知識中。

這一區別應該會使我們避開最後的一條死胡同。我們很容易會——因此也會想——把關於一個對象這一存在的認識當作是關於它的**知識**。因為這種簡單的方便性，我可以找出一部份或者全部用來對付我，當作是完整的論據，或者當作是等於理論論據的一系列「著名的引言」。不過這些引言是寶貴的，因為它們表明這一問題是存在著，而且必須解決！它們表明，馬克思已經通過把黑格爾的辯證法「扳正過來」的這一方式解決了這個問題。可是，這些「著名的引言」並沒有給我們提供關於這一扳正過來的理論知識。同時像白晝一樣清楚的是，如果說我們要想順利地思考看來這麼顯而易見的這種扳正過來，對於這個證據我們還必須作出巨大的理論上的努力。確實，我們所得到的太多的這些「說明」，使它們本身只能夠以釋義的方式複誦「著名的引言」（不過釋義不是說明）；使它們本身只能夠把「顛倒」、「合理的內核」的（表明意思可是又讓人難以理解的）概念跟真正的、嚴謹的馬克思主義概念混淆在一塊，好像後者的理論明晰度能夠通過傳染，說明前者的模糊不清，好像只要把已知和略知或者未知雜湊在一起，就能夠生產出知識●，好像一種或兩種科學概念的接近，就足以把我們關於「顛倒」或者「內核」這一存在的認識變成關於它們的知識一樣！

對一個人的立場負起全責，會比較誠實，例如說宣佈馬克思關於「顛倒」的提法是**真正的知識**，冒著那種風險而且把這一論點拿來供理論的實踐檢驗——同時考察這些結果。這種考察是有意義的，因為它是真正的考驗，而且因為它造成了**歸謬法**，說明如果我們必須承認馬克思確實用「顛倒」提供給我們一種知識，馬克思的思想就會被深刻地削弱<sup>⑩</sup>。

這些誘惑和這種考驗按照它們自己的方式證明，關於這一答案的理論在一種關於它的存在的提示裡頭我們是找不到的。這一答案以實踐狀態的方式存在著是一回事，關於這一答案的知識又是另外一回事。

我說過，馬克思沒有給我們留下《辯證法》的著作。這並不完全正確。他確實給我們留下一本第一流的作品，可惜沒有寫完，這本著作就是一八五七年的《政治經濟學批判大綱導言》。這本作品沒有提到「顛倒」這一字眼，可是它確實討論到它的現實：科學地利用政治經濟學概念的妥當條件。思考這種用法就足以從它裡頭取得一部辯證法的基本組成成份，因為這種用法不多不少就是以實踐狀態的方式存在著的這部辯證法。

我說過，列寧沒有給我們留下會是關於在他自己的政治實踐中產生作用的這一辯證法的理論表述的這部《辯證法》著作；說得比較普通一點，就是說，我們還必須在馬克思主義的階級鬥爭的實踐中完成表達產生作用的這一辯證法的理論加工。這並不是完全正確的。在《哲學筆記》(*Philosophical Notebooks*)裡頭，列寧確實給我們留下是《辯證法》的概括的一些段落。毛澤東在一九三七年的一場對抗中國黨內的教條偏向的政治鬥爭當中，也在《矛盾論》(*On Contradiction*)這

篇重要的作品裡頭闡明了這些箋註④。

我希望能夠說明在這些作品——按照已經被相當精心制作過的，而且只需要闡明、把它跟它的基礎聯繫起來，不斷地加以思考的形式——中，我們能夠怎麼找出關於我們的這一個問題的答案，即：什麼是馬克思主義辯證法的特殊性？

### 三、理論實踐的過程

「具體總體作為思維總體、作為思維具體，事實上是思維的、理解的產物；但是，決不是處於直觀和表象之外或駕於其上而思維著的、自我產生著的概念的產物，而是把直觀和表象加工成概念這一過程的產物。」

——馬克思，《政治經濟學批判大綱導言》

毛澤東以矛盾的「普遍性」形式出發，可是他唯一嚴謹的討論是集中在以階級鬥爭的實踐這一形式出現的矛盾上面，他憑藉的是另外一種「普遍的」原則，即普遍只存在特殊當中。毛澤東針對著矛盾按照下列普遍的形式所思考的一種原則是：矛盾總是特殊的，特殊性是普遍地跟它的本質有關的。我們可能忍不住要嘲笑這種關於普遍所做的初步的「加工」，這種加工如果說是產生出特殊性來，看來是需要有普遍性的這一補充，而且要把這種「加工」看成是對黑格爾的「否定性」的加工。可是真正地理解唯物主義就看得出來，這種「加工」不是關於普遍性的加工，而是在先前存在的普遍上面所做的加工，加工的目的和成果確實是把抽象或者「哲學」（意識形態）的誘惑從這種普



遍中排除出去，強迫它回復到它的地位上來，即回到科學地說明的普遍性上面來。如果說，普遍必須有這種特殊性，那麼我們就沒有權利引用不是這種特殊性的普遍的這一普遍了。

這點對於辯證唯物主義是重要的，馬克思在《政治經濟學批判大綱》的導言中討論過關於它的一種例證，當時他說，雖然使用一般概念——例如，「生產」、「勞動」、「交換」等等——對於科學的理論實踐不可或缺，可是這樣粗略的一般性跟科學加工的產物是不一樣的東西；它不是科學加工的成果，它是科學加工先前的情況。這種粗略的一般性（我要稱之為**第一種一般性 Generality I**）構成了原料，科學的理論實踐會把它加工成爲明確的「概念」，這是說，加工成其他是知識的這種「具體的」一般性（我要稱之為**第三種一般性 Generality III**）。不過這一來，第一種一般性即科學的加工花在上面的原料是什麼呢？跟經驗主義的或感覺論的意識形態幻想——不是「天真的」幻想，不完全是「精神錯亂的」幻想，而是必然的和有根據作爲意識形態的幻想——相反，科學從來不在本質是純粹直接性的和特異性（「感覺」或「個體」）的存在上面加工。科學總是在「一般」的東西上面加工，即使這種一般具有「事實」的形式。在科學構成的階段，就跟伽利略同時的物理學和跟馬克思同時的關於社會形態（歷史唯物主義）演進的科學而論，科學也總是在現有的概念，即「表象」（這是說，具有意識形態性質的初步的第一種一般性）上面加工。它不在純粹客觀的「現有的東西」，即純粹的和絕對的「事實」上面「加工」。相反的，它的特定的加工是由通過對於意識形態「事實」（這是由先前的意識形態理論的實踐所精心制作的）所進行的批判，把它自己的科學事實精心加以制作這點構成的。要把它自己特定的「事實」精心制作出來，同時就是

把它自己的「理論」精心制作出來，因為科學的事實——而且不是自稱的純粹現象——我們只能夠在理論實踐的領域裡加以確認。在已經構成了的科學的發展裡頭，科學是對原料（第一種一般性）進行加工的。這第一種一般性或是由還是意識形態的概念，或者是由科學的「事實」，或者是由已經以科學方式精心制作不過還是屬於科學的早期階段（前期的第三種一般性）的概念所構成的。所以正是通過把這種第一種一般性加工成爲第三種一般性（知識）的方式，科學才產生作用和生產出來。

可是產生作用的是誰，又是什麼東西呢？通過科學產生作用的這個表述，我們應該理解到什麼呢？一如我們已經看到的，每一種加工（每一種實踐）都是通過把一定的生產工具推動起來的方式，以把原料加工成爲產品爲前提的。那麼在科學的理論實踐當中，跟生產工具相對應的環節、層次或領域是什麼呢？如果說，我們在這些生產工具當中暫時把人抽象出來，那麼它就是我所要稱呼的**第二種一般性**（*Generality II*）了。這個第二種一般性是由一套概念組成的，這套概念多少相互矛盾的統一體構成了關於我們所考察的這個（歷史）環節的科學的「理論」●，而這一「理論」即是限定我們必須把所有的科學問題在那裡提出來的這一領域（這就是說，科學在它的對象、在關於它的「事實」和它的「理論」、關於它先前的「知識」和它的「理論」，或者關於它的「理論」和它的新知識對立當中所碰到那些「困難」，會通過這種領域，並且在這種領域裡頭按照提問題的方式被提出來的地方）的「理論」。我們必須對這些概括性的提示感到滿意，而不要受到關於這種理論加工的這一辯證法的約束。它們對於理解理論實踐通過**第二種一般性在第一種一般性**上面加工來產生**第三種一般性**的這一事

實，是足夠了。

所以它們對於理解下面兩種重要的命題也夠了：

(一)從來都不會有關於第一種一般性和第三種一般性的本質的這一同一性，不過總是有真正的加工，這種加工或是通過把意識形態的一般性加工成爲科學的一般性（一種被反映在巴歇拉爾稱之爲「認識論上的斷裂」這一形式中的變動），或是通過新的科學的一般性的生產。這種新的科學的一般性排斥舊的科學的一般性，即使在新的科學的一般性「併吞」舊的科學的一般性，就是說，說明舊的科學一般性的「相對性」和它的妥當性（受到的）的限制時，也是這樣。

(二)在第一種一般性變成第三種一般性這一地方的加工，這是說——從把第一種一般性和第三種一般性區分出來的這些基本的差異中摘錄一下要點——在「抽象」變成「具體」的這一地方的加工，只是包含著理論實踐的這一過程，就是說，它全部是產生「在知識的內部」。

馬克思在他宣佈說，「正確的科學方法」是要從抽象出發來產生思維中的具體的這時候●，他正是表述了這第二種命題。假如我們不想滑入到意識形態的幻想（這幾個詞語實在常常跟它有關聯）中，我們就必須掌握住這一論點的確切意思，就是說，如果我們不想認爲**抽象**指的是理論本身（科學），而**具體**指的是真實、「具體的」現實、關於由理論的**實踐**產生出來的知識，如果我們不想混淆兩種不同的**具體**：是知識的**思維的具體**和是知識的對象的**具體的現實**，那麼我們就必須掌握住這一論點的確切意思。產生具體的知識的這一過程整個是在理論的實踐中發生的：自然，它確實跟具體的現實有關，可是這一具體的現實「仍然是在頭腦之外保持著它的獨立性」（馬克思），沒有這一具體的現實，就永遠有可能把具體的現實跟是關於它的知識的這一其

他的「具體」混淆在一起。我們所考察的思維的具體（第三種一般性）是關於思維具體的對象（具體的現實）的這一知識這一點，對於把這一現實加工成爲所謂的「問題」（關於知識的問題），因此把現實思考成爲「問題設定」（這一問題設定確實已經通過科學的實踐本身，即對象和關於對象的知識之間關係的這一不是問題設定的性質，以不是從問題設定方面來解決現實問題的一種答案的方式生產出來了）的這一意識形態是個「困難」。因而重要的是，我們不要把抽象（第一種一般性）和只影響到理論實踐的這一具體（第三種一般性）之間的真正區分，跟把抽象（它構成思維、科學和理論的本質）和具體（它構成現實的本質）對立起來的另外一種意識形態的區分混淆在一起了。

這確實是費爾巴哈的混淆；這是馬克思在他的費爾巴哈時期也有的一種混淆：它不只是給大量生產的、今天流行的意識形態提供了彈藥，它還威脅到會把那些輕易地就受到意識形態作爲一種抗議總是有相當大的作用的這一「明顯性」所欺騙的人，引導到毫無希望的理論死胡同這一條邪路上去。把認爲是理論和科學的屬性的這一抽象，跟認爲是現實本身的這一具體對立起來的批判，歸根到底還是一種意識形態的批判，因爲它否認了科學實踐的現實性、它的抽象的妥當性，最後也否認了成爲一種知識的那種理論「具體」的現實性。希望成爲「具體」和希望「具體」，這種概念是希望以概念的身份成爲「真實的」東西，所以它才希望成爲知識，可是它一開始就否認了這一現實確實是產生知識的實踐！它還是處身在它聲明要「扳正過來」的這一意識形態裡頭，這是說，它不是處身在抽象的一般裡頭，而是處身在一定的意識形態的抽象裡頭●。

如果說我們想要認識到即使在知識的過程內部，過程開始的這一

「抽象」的一般性以及過程終結的這一「具體」的一般性（分別是第一種一般性和第三種一般性）基本上都不是同一種一般性，而且終究黑格爾關於概念自生、關於抽象的普遍產生作為具體的自身的「辯證」運動這一概念的「現象」，是由於混淆了在理論實踐中產生作用的這種「抽象」或者「一般性」，那麼這就絕對有必要談得這麼深入了。例如像馬克思所說的●，在黑格爾「把實在理解為自我綜合、自我深化和自我運動的思維的結果」時，他就是受到雙重混淆禍害的人：

(一)第一，他把科學知識的生產這一加工看成是「具體（實在）本身的產生過程」。不過他沒有讓自己陷進第二種混淆不會有這種「幻覺」。

(二)他把在知識過程開始出現的普遍的概念（例如，關於普遍性本身的概念、在《邏輯學》裡頭關於「存有」的概念）當作是過程的本質和動力，當作是「自我產生著的概念」●；他把理論實踐想要加工成為知識（第三種一般性）的第一種一般性看成是加工過程本身的本質和動力！從另外一種實踐正當地借用一個類比的話●，我們恰恰好很有理由說，正是煤炭通過它的辯證自我發展才產生蒸汽機、工廠和使今天的煤的開採與它無數的加工有其可能的非凡的科技、力學、物理和電力的機器！因此，黑格爾只陷入到這種「幻覺」裡頭，因為它在理論實踐的現實身上硬扣上一種關於普遍、關於普遍的作用和意義的意識形態的概念。可是在實踐的辯證法中，開頭的這一抽象的一般性（第一種一般性），即被加工的這一一般性，跟進行著這一加工（第二種一般性）的一般性不是同一種東西，它甚至不是由這一加工產生出來的這一特殊的一般性（第三種一般性）：一種知識（「理論上的具體」）。（進行加工的）第二種一般性完全不是第一種一般性的單純的發

展，完全不是從自在到自為的這一第一種一般性的變遷（不管有多麼複雜）；因為第二種一般性是我們所考察的關於這一科學的「理論」，而且照它本身的情形看，它是整個過程的結果（科學從它創立起開始的這一歷史），它也是以加工這一詞語誇大的意義來說的真正加工的過程，這是說，它是這樣的一種過程，它的形式不是單純的發展（按照黑格爾模式——從自在到自為的發展），而是引起真正質的中斷的突變和重建。所以當第二種一般性在第一種一般性上面加工時，它從來都不是在它自身身上加工，而且既不是在科學基礎這一環節加工，也不是在它的歷史的後來環節加工。正是因為如此，第一種一般性才總是從這種真正進行加工的加工中產生出來。它會保留一般性的這一一般的形式，可是這種形式沒有向我們說出關於這一一般形式的任何東西，因為它已經變成了完全不同的一般性——它不再是一種意識形態的一般性，也不再是屬於科學的早先階段，總之它是在質上面煥然一新的、經過詳細說明的科學的一般性。

黑格爾否認關於理論實踐的這種現實，這種關於理論實踐的具體的辯證法，這是說，甚至於在知識生產過程的連貫性中介入或出現在不同的一般性（第一種、第二種和第三種）之間的這一質方面的中斷，或者說得明確一點，他沒有思考到這點，而且如果說他碰巧思考到這一點，那麼他也是使它成為另外一種現實的現象，這個現實即他認為是重要的，可是卻完完全全是真正的意識形態的現實：理念的運動。他把這一運動投射到科學加工的現實上面，最後把從抽象到具體的這一過程的統一體看成是概念的自生，這是說，看成是一種單純的發展，這一發展是取道在異化的終結產物（終結產物無非是它的開端）當中出現的那一原來的自在的各種形式的異化。正是因為如此，黑格爾才

沒有看到真正的、質的差異和加工，即構成理論實踐這一過程的重要的中斷。他硬把一種意識形態的模式（單純的內在性發展的模式）扣在它們上面。這就是說，黑格爾判定他硬扣在它們上面的這一意識形態的一般性，應該是在理論實踐中產生作用的三種類型的一般性——第一種、第二種和第三種——唯一構成的本質。

只有此刻，馬克思批判黑格爾的深刻意義才開始顯露在所有它的含義裡頭。黑格爾基本的缺陷不僅僅是關於「思辨」的幻覺這一問題。這種思辨的幻覺費爾巴哈已經譴責過，而且它構成了關於思維和存在、關於思維的過程和存在的過程，以及關於「思維」具體和「現實」具體的等同。這是**典型的**思辨的罪過，即抽象的罪過，這種抽象顛倒了事物的順序，用概念（抽象）自生的過程取代了具體（實在）自生的過程。馬克思在《神聖家族》把這點向我們說明得非常清楚●，在那裡我們看到，在黑格爾的思辨哲學裡頭，抽象的「果實」通過它自己自決自生的運動，產生了梨、葡萄和杏仁果……。費爾巴哈在一八三九年他那令人欽佩的針對黑格爾的「具體的普遍」所做的分析裡，盡其可能針對這點提出甚至於更好的說明和批評。例如，有關於抽象的**不正確**的用法（思辨的和唯心主義的用法），它讓我們明白相對地關於抽象的**正確**用法（唯物主義的用法）。我們瞭解到，所有的這一切是非常明白和易懂的！而且，我們準備讓事情步入正軌，這是說，通過解放它的一次「扳正」，把抽象放到它正確的位置上——自然，因為它不是通過自我發展產生（具體的）水果的這一水果的（一般的）概念，而是相反的，它是產生水果的這一（抽象）概念的（具體的）水果。沒錯嗎？

不，嚴格地說，不是沒錯。我們不能夠接受隱含在這種「扳正」

裡頭並且讓我們首先談論到它的這一意識形態的混淆。在我們所談的這一板正裡頭並不嚴謹，除非我們假定有一種基本的意識形態的混淆。這種混淆是馬克思在這些時候不能不拒絕的，就是說在他真正地放棄費爾巴哈並且不再引用他的詞彙的時候，和在他必須自覺地拋棄經驗主義的意識形態的這時候。經驗主義的意識形態讓他認為，科學的概念完全像關於水果的一般概念「應該」通過抽象對具體的水果產生作用被生產出來那樣被生產出來。當馬克思在《政治經濟學批判大綱導言》表示，任何科學知識的過程是從抽象、從一般性出發而不是從實在具體開始時，他是說明了這個事實：他確實是跟意識形態、跟單純地放棄思辨的抽象決裂了，這是說，他是跟它的前提決裂了。當馬克思宣佈科學的原料總是存在於一定的一般性（第一種一般性）的形式中時，在這種具有事實的單純性質的論點裡頭，馬克思是把一種新的模式擺在我們的面前，這種新的模式跟通過正確的抽象、從實在的水果出發，以及通過「從它們的個體性抽象出來」而把它們的本質割裂開來的這一經驗主義的概念生產模式不再有任何的關係。就跟科學的加工有關的來說，現在可以看得出來了：它的出發點不是「具體的主體」，而是第一種一般性。可是這種第一種一般性確實也是科學加工出發點嗎？後者一點都沒錯，是由黑格爾式的思辨完全按照不正確的方式使用的這一正確的抽象所產生出來的關於知識的初期階段：真是這樣嗎？不幸的，這一論點不是辯證唯物主義的有機組成部份，而只是經驗主義的和感覺論的意識形態。這是馬克思在譴責費爾巴哈時所拒絕的觀點，因為費爾巴哈「對……感性……只是從客體的形式」去理解，這是說，只是從沒有實踐的直觀的形式去理解。例如，第一種一般性，關於水果的這一概念，不是一個「主體」（意識，甚至於神秘



的這一主體「實踐」所執行的「抽象行動」的產物——而是精心制作的一種複雜過程的產物，這一過程包括幾種個別不同的經驗、技術和意識形態層次上面的具體實踐。（回頭來談我們原來的例子，水果這一概念本身原先就是個別的實踐——食品的、農業的或甚至於魔術的、宗教的和意識形態的實踐的——產物。）所以只要知識沒有跟意識形態決裂，每一種第一種一般性就會飽含著意識形態（它是對社會整體的存在重要的一些基本實踐之一）。把純粹的本質從具體的個體抽離出來的這一抽象的行動，是一種意識形態的神話。本質上，第一種一般性對於應該抽離出抽象的這一對象的本質是不適當的。通過從第一種一般性到第三種一般性的加工，理論的實踐所表明和剷除的正是這種不適當。所以第一種一般性本身是否定「扳正過來」所含有的這一經驗主義意識形態的模式。

總括來說：如果我們承認科學的實踐是從抽象出發，同時生產著（具體的）知識，那我們也就必須承認，第一種一般性，即理論實踐的原料，在性質上是跟把第一種一般性加工成為「思維具體」（即加工成為知識）（第三種一般性）的第二種一般性不同。否認把這兩種一般性區分開來的差異，忽略第二種一般性（它加工）先於第一種一般性（它是被加工的）的第一性，正是馬克思所拒絕的這一黑格爾的唯心主義的基礎：在把抽象的思辨「扳正過來」以便賦予具體的現實或者科學的這一還是意識形態的外表後面，正是決定黑格爾的意識形態和馬克思主義理論命運的關鍵處。其所以決定著馬克思主義理論的命運，因為我們都知道，決裂的這一深刻的原因——不是我們所承認的這些原因，而是那些產生作用的原因——會永遠決定著：是否我們想從它那裡得到的解放會只是對於自由的期盼而已（這是說沒有自由），還是

自由本身。

所以正是因為如此，我們才認為「顛倒」這一概念是一種知識，這種知識是要承認構成這一知識基礎的意識形態，這是說，是想要承認甚至於否定理論實踐這一現實的概念。通過「顛倒」這一概念向我們指出來的這種「清算」，那麼就不完全是由把這樣的理論扳正過來的這點所構成的了，這種理論就是說，是把概念的自生看成是「具體（實在）的自生」本身，它提出一種對立的理論，這一理論是把實在的自生看成是概念的自生（如果說它真正有根據的話，那麼正是這種對立才使「顛倒」這一術語得到承認）：這種清算是由拋棄有別於科學實踐的現實這一意識形態，用一種性質不同的理論來代替它的這點所構成的（而且這是關鍵的地方）。就這種性質不同的理論來說，它是承認科學實踐的本質，並且把自己跟有些人想硬扣在它身上的意識形態區別開來，嚴謹地看到它的特殊性質，思考、表述它們，而且甚至於思考和表述關於這種承認的實際條件●。做到了這一點，我們就可以看出來，在歸根到底那裡，是不會有關於「顛倒」的這一問題。因為科學不是通過把意識形態扳正過來這種方式取得的。科學是在這種條件下取得的，即拋棄意識形態以為它是在其中正在研究現實的那個領域，這就是說，我們通過拋棄意識形態的意識形態問題設定這一辦法（它的基本概念的有機前提，而且連同這一體系，這些概念的絕大多數也在內），「在另一種自然環境中」●，即在新的、科學的問題設定的場合中，繼續開創新的理論活動。我是非常嚴謹地在使用著這些概念，而且當作是一項單純的試驗，我看畢竟誰都不敢提出一種通過把意識形態的問題設定扳正過來的方式（這是說，根據意識形態這一問題設定）來建立真正科學的這樣的例子●。在這項挑戰方面，我只提出一個條

件：所有的詞語都必須按照它們嚴格的意義來使用，不能用比喻的方式。

#### 四、一種「先前已經有的」複雜的結構整體

「最簡單的經濟範疇……只能作為一個既定的、具體的、生動的整體的抽象的單方面的關係而存在。」

——馬克思，《政治經濟學批判大綱導言》

看來我們已經從每一種矛盾的特殊性那裡走出了一段長遠的路——不過，實際上我們還沒有踏出半步。我們現在知道了，這一特殊性不是任何一種東西的一般性的特性，這是說，在一定範圍的情況下，不是一種意識形態的一般性的特性。它是第三種一般性的特殊性，即知識的特殊性。

那麼，這種矛盾的「特殊性」是什麼呢？

辯證法「是研究對象的本質自身中的矛盾」，或者說，是關於「對立的統一的學說」。按照列寧的說法，「這樣一來，辯證法的核心就被抓住，可是這需要解釋和發揮。」毛澤東提到這些原文，同時繼續往前「解釋和發揮」。這是說，繼續往前走進「核心」的內容，易言之，繼續說明這些矛盾的特殊性。

接著，我們一下子就碰到三種非常顯著的概念了。有兩種是關於區分的概念：(一)主要矛盾和次要矛盾之間的區分；(二)每一種矛盾的主要方面和次要方面的區分。第三和最後的概念是：(三)矛盾的不平衡發

展。這些概念提到我們眼前，好像「這就是如此」。他告訴我們，它們是馬克思主義辯證法的重要概念，因為它們就是辯證法特有的。這就要由我們來找尋這些論點後面的深刻的理論道理了。

單單是考察第一種區分，就足以說明它馬上是以同一種過程的幾種矛盾（如果不是這樣，就不可能把主要矛盾跟次要矛盾對立起來）這一存在為前提的。所以它意味著有一種複雜過程。實際上，按照毛澤東的說法：「單純的過程只有一對矛盾，複雜的過程則有一對以上的矛盾……。」因為，「一個大事物，在其發展過程中，包含著許多的矛盾」。但是，「在複雜的事物的發展過程中，有許多的矛盾存在，其中必有一種是主要的矛盾……。」●當第二種區分（每一種矛盾的主要方面和次要方面的區分）在每一種矛盾內部單單是反映過程的複雜性，即在它內部有矛盾的多元性，其中有一種是占主導地位時，它就是我們所必須考察的這一複雜性了。

我們已經在這些基本的區分核心看到這一過程的複雜性了。在這裡我們又再觸及到了馬克思主義的重點之一：同一個基本的重點，不過是從另外的一種角度來研究。當毛澤東把「只有一對矛盾的簡單過程」撇開不談時，他看來是為了一些實際的原因才這樣做的；這跟他的對象，即確實具有矛盾的多元性的社會，是不相干的。可是同時想必他也得為「只有一對矛盾的簡單過程」這種純粹的可能性提供準備吧？如果是這樣，那麼我們就能夠說，「只有一對矛盾的簡單過程」是主要的、原來的過程，而其他的、複雜的過程則不過是它的複雜情況，即發展出來的現象。在列寧提到已經為斐洛(Philo)所認識的「統一物之分為兩個部份以及對它的矛盾著的部份的認識……是辯證法的實質（是辯證法的『本質』之一，是它的基本的特點或特徵之一，甚至可

說是它的基本的特點或特徵)」●時，他不也是傾向於這種觀點嗎？在分裂為兩個矛盾的部份的單純整體中，列寧諒必不只是描述矛盾的「模式」，他也描述一切矛盾的這一「孕育處」，即顯現在一切矛盾中的這一原來的本質吧？即使是在矛盾的最複雜的形式中。而這一定完全使這種複合體成為簡單的發展和現象。這是關鍵性的問題。因為被分裂成為兩種矛盾部份的整體的這一「只有一對矛盾的簡單過程」，恰恰就是黑格爾的矛盾的這一**孕育處**。

我們再一次能夠而且也必須把我們的說明拿來檢驗一番。

自然，毛澤東提到「簡單過程」只是為了備忘，他沒有舉任何例子。可是在他的通篇分析裡，我們永遠都不能夠研究任何東西，我們只能夠研究複雜的過程，在這過程中具有多重和不平衡決定因素的結構以主要而非次要的方式介入；不是複雜的過程被呈現為簡單過程的發展，所以這一複合體從來都不是以簡單的現象這一方式出現——相反的，它是以本身是複雜的一種過程的結果這一方式出現。所以複雜的過程從來都不是任何東西，它從來就是一定的複雜現象，我們在事實上或者原則上永遠都不能想要把它們歸結為單純的起源。如果我們回過頭來看馬克思的一八五七年的《政治經濟學批判大綱導言》，我們就可以看得到以極其嚴謹的方式表達出來的同一個要求：馬克思在他思考政治經濟學的概念時，確實不只說明我們是不可能追溯「生產」這一簡單的一般性的根源或起源，因為「說到生產，<sup>4</sup>總是指在一定社會發展階段上的生產——社會個人的生產」●，也就是說，在一個結構的社會整體中的生產。馬克思確實不只是不認為我們有能力深入到這一複雜的整體底下（而且這種不認為，是根據原則不認為；不是無知讓我們做不到，而是生產本身的這一本質、它的概念讓我們做不到）；

馬克思確實也不只是說明：每一種「簡單範疇」都是以社會結構整體的存在為其前提<sup>①</sup>，而且（這幾乎確實是最重要的）他還說明，在一定的情況下，簡單性非但不是起源，相反的它還完全是複雜過程的產物。這是簡單性唯一存在的權利（又再是存在於一個複雜的整體中！）：以某某「簡單」範疇的這一存在的形式。例如，勞動：「勞動似乎是一個十分簡單的範疇。它在這種一般性上——作為勞動一般——的表象也是古老的。但是，在經濟學上從這種簡單性上來把握的『勞動』，和產生這種簡單抽象的那些關係一樣，是現代的範疇。」<sup>②</sup>同理，個別生產者，或者以基本的生產主體這一面貌出現的個體（十八世紀的神話把它想成是站在社會經濟發展的起源處），這種經濟學上的「意識」（cogito）只是出現在（甚至於是以「表面上」的方式）先進的資本主義社會中，也就是說，出現在生產的社會性已經有最高度發展的社會中。同樣的，交換，這一典型的簡單的一般，「在歷史上只有在最發達的社會狀態下才表現出它的充分的力量。它（這個範疇）決沒有歷盡一切經濟關係。」<sup>③</sup>因此，簡單性不是起源；相反的，正是結構的整體，因為長期的過程和在特殊的情況下，才把意義賦予簡單範疇，或者才產生某種簡單範疇這一經濟學上的存在。

不管情況是怎樣，我們都是處在跟黑格爾不同的世界裡：「黑格爾論法哲學，是從主體的最簡單的法的關係即占有開始的，這是對的。但是，在家庭或主奴關係這些具體得多的關係之前，占有並不存在。」<sup>④</sup>《政治經濟學批判大綱導言》無非是長篇大論下列的論點：簡單永遠都只是存在於複雜結構的內部；簡單範疇的這一一般的存在從來都不是起源，它只是以長期的歷史過程的終極結果、高度分化的社會結構的產物這一面貌出現；所以就有關現實這個地方來說，我們永遠都不

會觸及到簡單性的純粹存在，不管它是本質或是範疇，我們只會觸及到複雜結構化了的的存在和過程這個「具體」的存在。永遠否決黑格爾矛盾的孕育處的東西，正是這一基本的原則。

確實如果說我們取黑格爾模式的這一嚴謹的本質而不是隱喻的意義，那麼我們就能夠看出，後者的確需要這種「只有一對矛盾的簡單過程」，這種分裂成爲兩種對立面的簡單原先的統一體。這是列寧的引言裡頭還提到過的。這是構成兩種對立面的這一已經分裂的統一體的原先的統一體。原先的統一體在這一已經分裂的統一體中異化了，即使在它還是一樣的東西的時候，它也是有變化的；這兩種對立面在回復到它們原先的統一體之前是同一種統一體，不過是以兩重性的方式出現，這兩種對立面是同一種內在性，不過是以外在性的方式出現——而且正是因爲如此，各方就它本身來說才是矛盾和另一方面的抽象，因爲各方完全是不認識它的另一方的抽象，如同自在一樣——可是，原先的統一體在否定兩種對立面先前的統一體的那個關於抽象的否定當中，因爲原先統一體的分裂、異化而豐富內容；那麼這兩種對立面會再度是一種單純的整體，它們會再重新構成一種因爲過去對於兩種對立面的否定所做的加工而豐富內容的這一新而單純的「統一體」，它也就是通過否定的否定所產生的這一新而單純的一種總體性的統一體。可以看得出來，這種黑格爾模式無可更動的邏輯是跟下列的概念環環相扣的：簡單性、本質、同一性、統一體、否定、分裂、異化、對立面、抽象、否定的否定、揚棄(*Aufhebung*)、總體性、簡單性等等。黑格爾的辯證法全都在這裡了。這也就是說，它是完全取決於這樣的基本前提：通過其否定性在自身中發展的一種簡單原先的統一體，而且在所有它的發展當中，它只是永遠在永遠更爲「具體的」

總體性裡頭恢復這一原先的簡單性和統一體。

馬克思主義者完全可以引用這一模式，或者把它當作是一種捷徑或象徵來使用這一模式，不管是以無心的方式或者有意的方式<sup>④</sup>，可是嚴格地說，正像馬克思主義的政治實踐是拋棄這一模式一樣，馬克思主義的理論實踐也是拋棄這一模式的。馬克思主義之所以拋棄這一模式，正是因為馬克思主義拋棄黑格爾模式的這一理論的前提：原先的簡單統一體的這一前提。馬克思主義所不要的東西，是跟「根本的起源」完全密合的這一（意識形態的）哲學主張，不管它的形式是什麼（白板；過程的零點；自然狀態；例如黑格爾以為直接等於是虛無的這一關於起源的概念；對黑格爾來說還是每一種過程、使每一種過程回到它的起源的出發點——而且是無限的再出發點——的這一簡單性）；因此，它拋棄接受這種（過程在每一個環節再生產出來的）簡單原先的統一體的這一黑格爾的哲學主張。這種簡單原先的統一體後來在它的自我發展中會產生過程的整個複雜性，不過在這種複雜性本身中永遠不會迷失掉<sup>⑤</sup>，在它裡頭也永遠不會失掉它的簡單性或者它的統一體——因為多元性和複雜性永遠不過是它自己的、負有把它自己的本質顯現出來的這一任務的「現象」<sup>⑥</sup>。

對於我們不能把拋棄這種前提的作法歸結為把這種前提「扳正過來」的這點，我還是在擔心。這種前提不是已經被「扳正過來」了，它是已經被取消了；被完全不同的、跟舊的無關的理論前提完全取消了（完全地！而且不是按照「保存」它所取消的東西的這一奧伏赫變的意義來取消），而且取代了。馬克思主義不要關於起源的哲學和它的有機概念這一意識形態的神話，馬克思主義是在原則上建立關於任何具體的「對象」這一複雜的結構都是既與的這一認識，這一複雜的結



構是既支配著對象的發展，又支配著生產關於它的知識的這一理論實踐的發展。不再有任何原來的本質，只有一種永遠是先前已經有的東西，不管知識是深入到它的歷史有多麼地遠。不再有任何簡單的統一體，只有結構的、複雜的統一體。不再有任何簡單的原先的統一體（以任何形式出現的），代之的只有**結構複雜的統一體這一永遠先前已經有的東西**。如果情況是這樣，那麼可以看得出來，這就排除了黑格爾辯證法的「孕育處」，而且就它的有機範疇是特殊的和從正面加以規定的範疇這點來說，它們以理論身份的方式也還是不能使這一辯證法繼續存在下去，尤其是那些把關於簡單原先的統一體的論點，即關於簡單的整體的這一「分裂」、異化、統一對立面的這一抽象（按照黑格爾的意義來說）、否定的否定、**奧伏赫變**等等「兌現」出來的範疇。在這種情況下，在馬克思一八五七年的《政治經濟學批判大綱導言》或在毛澤東一九三七年的作品中沒有出現這些有機的黑格爾範疇的任何痕跡，這是不用驚奇的。

自然，我們完全可以在一種意識形態的背景中（例如，在跟杜林鬥爭中）或在有意說明一定結果的意義的一種一般的表述中，引用這些範疇當中的某些範疇；既然是在意識形態鬥爭的這種層次，或者是在對立和說明的這種層次，那麼我們就能夠在意識形態的實踐（鬥爭）和在一般關於概念的表述中使用這些範疇，取得這種真正的結果。可是這一最後的「表述」（通過某某例子對於辯證規律所做的說明）一定還要在理論實踐所許可的地帶——因為它本身不構成真正的理論實踐，故無法產生新的知識。另一方面，在有關真正的實踐的地方，即在真正地把它的對象拿來加工，產生真正結果（知識、革命）的這一實踐的地方，諸如馬克思的和列寧的理論與政治實踐等等，這時理論

對於這些範疇所能夠容忍的餘地便消失了；範疇本身也消失了。在有關真正的、有機地構成的和發展經年的實踐，而不是沒有有機的結果的一種單純應用的地方，即在它的對象當中（例如就物理學的實踐來說），就它的真正發展來說，沒有產生任何改變的這種應用的地方；在有關人真正地獻身於真正的實踐的地方，即專心致力於建設和發展科學的科學家或者專心致力於發展階級鬥爭的政治家的這一地方——這時就不再有、也不會再有任何把範疇硬扣在對象上面的問題，即使是近乎正確的範疇。這時，那些不再能說什麼的範疇就保持沈默了，或者不得不沈默了。例如，在確實已經被構築起來的唯一的馬克思主義的實踐當中，黑格爾的範疇就很久來都沒有聲音了。它們是「不存在」的範疇。無疑正是因為如此，有些人才會用照顧某個從前的時代唯一的遺稿應有的那種無微不至的細膩，把在整部《資本論》中，這是說，在英文版的將近二千三百多張八開頁當中找到的這兩段僅有的句子①蒐集起來，向每一個人炫耀；無疑正是因為如此，他們才通過把另外的句子，或者說得明確一點，把列寧所寫的一段警句、一句感嘆詞（它們以非常令我們不解的方式要我們相信，因為不讀黑格爾的著作，半世紀以來沒有人完全懂得馬克思）補充到這兩段句子上面的手法，來加強這兩段句子的份量。可是且讓我們回到這一簡單的事實上面來：在這唯一的確實已經構築起來的馬克思主義的實踐當中，使用著的或者起著作作用的範疇不是黑格爾的範疇：在馬克思主義的實踐中起著作作用的有不同的範疇，這就是馬克思主義辯證法的範疇。

## 五、占主導地位的結構：矛盾和多元決定

「物質生產的發展例如同藝術生產的不平衡關係。……這裡要說明的真正困難之點是：生產關係作為法的關係怎樣進入了不平衡的發展。」

——馬克思，《政治經濟學批判大綱導言》

我們還必須知道這一實踐的主要特質：不平衡發展的規律。因為，一如毛澤東在一個像白晝這麼清楚的句子中所說的一樣：「世界上沒有絕對地平衡發展的東西。」

爲了要理解這個規律的意義和它的範圍——而且跟有時候大家想的不同，它不是跟帝國主義單獨有關的，而絕對是關係到「世界上的一切東西」——我們必須回到馬克思主義矛盾的這些主要差異上面來，這些主要的差異是在任何複雜的過程中區分主要矛盾，並在任何矛盾中區分主要方面的。到現在爲止，我只堅持這種「差異」，把它當作是整體的複雜性的一項指標，我這樣說：如果說一個在整體中的矛盾是支配著其他的矛盾，那麼整體就絕對必須是複合體。這樣一來，我們就必須考察不再作為一項指標而是本身的這種支配，而且必須取得它的含義。

一個矛盾支配其他的矛盾是以下列東西爲前提的：由矛盾使之突出的複雜性是一個被建構的統一體，而且這個結構意味著已經指出來的各矛盾之間的宰制從屬關係。因爲一個矛盾支配其他的矛盾，在馬克思主義裡頭不能是不同的矛盾在被認爲是對象的集合體中的一種偶然的分佈狀態。在這種複合體中，整體「包含著許多矛盾」，我們是不能像在競技場正面的觀眾席上「找到」比別人高一個頭的觀眾那樣，也「找到」一個支配著其他矛盾的矛盾。支配不只是可有可無的事實

而已，它實是這個複雜性本身**根本**的事實。這就是複雜性意味著支配是其要件之一的原因：支配是刻劃在它的結構裡的。因此，斷言這個統一體不是也不可能是獨特的和普遍的簡單本質的統一性，並不是像那些幻想著有別於馬克思、「一元論」●的這一意識形態概念的人一樣，以為說是為了迎合「多元論」而犧牲統一體；它是說另一回事，這是斷言，馬克思主義討論的統一體是**這個複雜性本身的統一體**，這個複雜整體的組織和接合方式恰恰構成了它的統一體。這是斷言，**這種複雜整體具有一種占主導地位的結構的統一體**。歸根到底，這種特殊的結構是毛澤東說成是重要的這些矛盾之間和它們的各方面之間的支配關係的基礎。

如果馬克思主義不想重新陷進它把我們解放出來的那些混淆當中，也就是說，重新陷進只有一種統一體的模式存在（實體的、本質的或者行動的統一體）的思想類型當中、重新陷進「機械」唯物主義和關於意識的唯心主義這一雙重的混淆當中，就必須掌握住這一原則，而且毫不妥協地捍衛它。如果我們如此魯莽行事，以致於把複雜整體的這一結構的統一體跟總體性的簡單統一體等同起來；如果我們把這一複雜整體完完全全看成是一種**獨一無二**的本質，或者原來的和簡單的實體的發展，那麼充其量我們會從馬克思不知不覺地滑回到黑格爾，最壞也會從馬克思不知不覺地滑回到海克爾(Ernst Haeckel)！可是這樣做，就確實是犧牲了把馬克思和黑格爾區分開來的這一特殊的差異，就確實是縮短了完全把馬克思主義的**那種統一體**從黑格爾的那種統一體劃分開來、把馬克思主義的總體性從黑格爾的總體性劃分開來的這一距離了。關於「總體性」的這一概念，是今天非常流行的概念；從黑格爾到馬克思那裡，從**格式塔**(Gestalt)到沙特那裡等等要跨過

去，除了祈求一個詞語即「總體性」的幫助外，就不需要任何手段了。這個詞語還是一樣，可是概念有時候從一個著作家到另外一個著作家就完全變了。一旦我們把概念說明清楚，寬容度就全失了。其實，黑格爾的「總體性」不是像大家所想的那樣是一個有彈性的概念，它是一個因為它的理論角色才能得到完全的說明和顯出特色的概念。同樣的，馬克思主義的總體性也是明確的和嚴謹的概念。全部這兩種「總體性」都有這樣的共同點：(一)它們是一個詞語；(二)它們是一些關於事物的統一體的含糊的概念；(三)它們有一些理論上的敵人。此外，在本質上，它們幾乎都不相干。黑格爾的總體性是關於一種簡單的統一體、一種簡單的本源的異化了的發展，它本身是理念發展的一個環節：因此，嚴格地說，它是在所有它的表現裡頭，甚至於在為它的復甦做準備的異化裡頭一直存在著的這一簡單本源的現象、自我表現。我們還是不研究這些沒有結果的概念。因為本身在它的異化裡頭表現出來的這一簡單本質的統一體，產生了這種結果：每一種的具體差異在黑格爾的總體性裡頭都表現出特徵，包括在這種總體性中可見的「領域」

(市民社會、國家、宗教、哲學等等)，所有的這些差異一只要它們被肯定便立即遭到否定：因為它們無非是總體性的簡單內在本源的一些「環節」，而總體性則是通過否定它所揭示的這一異化了的差異而得到實現的；還有，作為簡單內在本源的異化——現象，這些差異全都是「沒有差別的」，也就是說，除了它以外，實際上是一樣的，因此彼此相等，正是因為如此，在黑格爾那裡，一種決定性的矛盾才從來不是占主導地位的●，這也就是說，黑格爾的整體有一種「精神」的統一體類型。在這種統一體的類型裡，所有的差異都是為了被否定才被提出來，這也就是說，它們是沒有差異的；在這種統一體的類型裡頭，

它們從來都不是爲了自身才存在的；在這種統一體的類型裡頭，它們只有獨立存在的外觀；而且在這種統一體的類型裡頭，因爲它們從來都不表現爲任何東西，只表現爲在它們裡頭異化了的簡單內在本源的統一體，所以它們實際上作爲這一本源異化了的現象在本身裡頭是平等的。我的看法是認爲，黑格爾的總體性：（一）確實不是而只顯然是在各種「領域」裡頭得到闡明的；（二）它的統一體不是它的複雜性本身，就這是說，不是這種複雜性的這一結構；（三）它因此沒有占主導地位的結構，這種占主導地位的結構是真正的複雜性要成爲統一體，而且真正要成爲想要改變這種結構的**實踐**（即政治實踐）的這一對象的絕對先決條件。黑格爾關於社會總體性的理論從來都沒有爲**政策**提供基礎，沒有也不能有黑格爾的政治學，這決不是偶然。

還有，如果每個矛盾都是處於占主導地位結構的複雜整體中的一種矛盾，那麼，這個複雜整體沒有它的那些矛盾，沒有它們的根本的不平衡關係就不能想像。換句話說，每個矛盾、每個結構的基本關聯和占主導地位的結構中各種關聯的一般關係，構成了這個複雜整體本身存在的那樣的條件。這一命題具有頭等的重要意義。因爲它意味著：整體的結構，從而各基本矛盾及其占主導地位的結構之「差異」，就是整體的那個存在；矛盾的「差異」（有主要矛盾等等；而且每一種矛盾都有主要的方面）同複雜整體的存在條件是同一回事。用淺白一點的話來說，這種立場意味著，「次要」矛盾不是「主要」矛盾的純粹現象，主要矛盾不是本質，這麼多的次要矛盾不是它的現象，到這樣的程度以致於主要矛盾實際上可以**沒有**次要矛盾或者**沒有**它們其中的一些次要矛盾也還可以存在，或者可以**先於它們**或**後於它們**而存在●。相反的，它意味著，次要矛盾即使就主要矛盾的存在來說都還是主要的，

它們確實構成主要矛盾存在的條件，正像主要矛盾構成它們存在的條件一樣。舉本身就是社會的這一複雜結構整體作為一個例子來說，在複雜的結構整體裡頭，「生產關係」不是生產力的純粹現象；它們也還是生產力存在的條件。上層建築不是結構的純粹現象，它們也還是結構的存在條件。從上面提到的馬克思的原則可見，沒有社會，即沒有社會關係，生產根本就不能存在；可見我們只要是探討一種整體的統一體的這一統一體就可以了，在這種統一體裡頭，如果說生產關係確實把生產本身看成是它的存在條件，那麼生產就是把它的形式，即生產關係，看成是它的存在條件。請不要誤解我的意思：這種矛盾的內在互為條件的情況，並不使支配著各種矛盾而且存在於它們裡頭（在這種情形下，經濟歸根到底起決定作用）的這一占主導地位的結構化為無形。不管它顯然的循環性如何，這種條件的情況並不使構成整體和其統一體的這一複雜性的支配結構產生破壞。相反的，甚至在每個矛盾的存在條件的現實內部，把整體統一起來正是這種占主導地位的結構的表現●。矛盾的存在條件在矛盾內部的這種反映，構成複雜整體統一性的這種占主導地位連結起來的結構在每個矛盾內部的這種反映，正是馬克思主義辯證法最深刻的特徵，也是我最近試圖用「多元決定」的概念加以確定的特徵●。

如果說我們取道一個熟知的概念兜一個圈子，就很容易理解。在列寧說「**馬克思主義的活的靈魂：具體地分析具體情況**」時；在馬克思、恩格斯、列寧、史大林、毛澤東說明「**一切決定於條件**」時；在列寧描繪一九一七年俄國的特殊「**環境**」時；在馬克思（而且全部的馬克思主義傳統）利用上千個例子幫助，說明按照這一情況某某矛盾會占主導地位等等時，他們是訴諸於看來是**經驗**的一種概念，即同時

既是現有條件也是我們所考察的這一現象存在的一些條件的那些「條件」。那麼這一概念對馬克思主義來說是重要的概念，恰恰就是因為它不是經驗的概念，即關於什麼是存在著的這一陳述……。相反的，它是一種在對象（先前已經有的複雜整體）的那個本質上面有它的基礎在的理論概念。實際上，這些條件無非是處在政治家的一定「形勢」、「當前形勢」中的整體的那個存在，也就是說，是整體結構的各種接合之間有的相互依存條件的這一複雜關係。正是因為如此，我們把這些「條件」說成是某種東西，它使我們能夠理解到「議事日程表」上的革命在一九一七年、一九四九年、一九五八年只能夠在俄國、中國、古巴爆發，而不是在其他的其他地方；而且不是在另外的「形勢」中；由資本主義的基本矛盾支配的革命，在帝國主義來臨之前無法取得勝利，而在恰恰是歷史斷裂點的這些「有利的」條件下，即「最薄弱的環節」：不是在英國、法國或德國，而是在「落後的」俄國（列寧）、中國、古巴（以前的殖民地、遭帝國主義剝削的地方）才取得勝利；這些說法在理論上才有可能而且也才正當。假如說談到這些條件在理論上可以講得通，而不滑入經驗主義或者「就是如此」、「偶然」的非理性當中，那麼這是因為馬克思主義把這些「條件」思考成爲構成歷史過程整體的這些矛盾的（真實的、具體的、當前的）存在。正是因為如此，列寧祈靈於俄國「現有的條件」時才不致於陷進經驗主義；他當時是分析帝國主義的過程處在「當前形勢」的俄國的那個複雜整體的存在。

可是，如果說這些條件無非是複雜整體的這一當前的存在，那麼它們就是複雜整體的那些矛盾，每一種矛盾本身反映著它跟這一複雜整體占主導地位的結構中的其他矛盾有的那個有機的關係。因為每一種矛盾本身（在它跟其他矛盾的不平衡的特定關係中，以及在它的兩



個方面之間的特定不平衡關係中) 反映著它所存在的那個複雜整體的占主導地位的結構，而且因為這個整體因此也是它的一些當前的「條件」的這一當前存在，矛盾跟這些條件才是同一回事：所以在我們談到整體「現有的條件」時，我們是在談它的「存在的條件」。

有沒有必要再回過頭來談黑格爾，以便這樣說明呢？即，在黑格爾看來，「環境」或「條件」說穿了無非是現象，因此是消逝著的，因為在以「必然性的存在」為名的「偶然性」的這個形式下，它們從來只能夠表述理念這一運動的表現；正是因為如此，對黑格爾來說，「條件」才確實沒有存在過。因為在簡單性發展為複雜性的掩飾下，他總是研究外在性無非是其現象的那個純粹的內在性。我們說，在馬克思主義裡頭，例如，「**同自然界的關係**」是「存在的條件」的有機的組成部份；它是條件之一，是主要條件，即主要矛盾(生產力／生產關係)；作為「次要」矛盾的存在條件，主要矛盾是被反映在整體的這些「次要」矛盾和「次要」矛盾的關係上面；存在的條件因此是在它自己的結構裡頭反映著「次要」矛盾的這一複雜整體存在的真正絕對的、那個既與的永遠先前已經有的性質——所有的這一切，都完全跟黑格爾無關。黑格爾由於他先有關於純粹、單純內在性的假設，因此在一次運動裡頭，既排斥結構的複雜整體又排斥它的存在條件。正是因為如此，例如，同自然界的關係，即那些任何人類社會存在的條件，對黑格爾來說，才完全只有被賦予的一種偶然性的角色，即「無機的」、氣候的、地理的(美洲，這個「三段論」，「它的中項巴拿馬海峽很窄!」) 角色，著名的指出一定要被是其真理的那個精神「揚棄」(奧伏赫變!) 的物質自然界這一「就是如此」(黑格爾看到山時的評論) 的角色。不錯，這樣歸結到地理上的自然界，存在的條件確實是會被精神消融、

否定一揚棄的那個偶然性。精神就是偶然性的自由的必然性，而且它已經在自然界存在著，甚至是以偶然性的形式（使一個小島產生偉人的那個偶然性！）。這是因為對黑格爾來說，存在的自然或者歷史條件從來無非是**偶然**，因為它們絲毫不決定社會的精神總體；對黑格爾來說，沒有條件（以不是經驗的、不是偶然的意義來說）就一定沒有整體的任何真正的結構，就沒有占主導地位的結構，更沒有任何基本的決定因素和在矛盾的「**多元決定**」所展現的矛盾中的關於那些條件的反映。

在這一點上面，我堅持我提議稱之為「**多元決定**」的這項「反映」，因為把它給孤立出來、指出它並賦予它一個名稱絕頂重要，這樣我們才能夠從理論上說明它的現實，即由於馬克思主義的政治實踐和它的理論實踐才強加在我們身上的那個現實。讓我們試著更精確地把這一概念劃定個範圍。多元決定指出矛盾的下列基本性質：它是矛盾存在條件在矛盾本身中的反映，也就是說，它是複雜整體占主導地位的結構中的矛盾位置的反映。這不是只有一個意義的「位置」(situation)。多元決定不只是矛盾的「**主要**」位置（矛盾在跟決定因素，在跟社會、經濟產生關聯當中，在各種因素的層級結構裡所占據的位置），也不只是矛盾「**事實上的**」位置（在我們所考察的這一方面中，不管它是占主導地位還是從屬地位），而且它還是這一位置在事實上跟這一主要位置的關係，也就是說，它是使這一位置事實上成為總體性中占主導地位的這一——不變——結構的一種「**變數**」的那種關係。

如果說這沒有錯的話，那麼我們就必須承認，矛盾不再能夠只有一種意義（範疇不再能夠有一種永遠固定的角色和意義），因為它在本身中、在它的那個本質中，反映著它跟複雜整體的不平衡性的關係。

不過，我們必須補充一句：在矛盾不再只有一種意義的時候，矛盾並沒有完全變成「模稜兩可」，變成經驗的多元性當中先產生的產物，任環境和「偶然」擺佈，成為它們純粹的反映，就像完全是過眼雲煙的一些詩人的熱情一樣。完全相反，一旦矛盾不再只有一種意義，因而永遠起決定作用，讓大家注意它的角色和本質時，它就會自己表現為由賦予它角色的那個結構複雜性來決定，就會自己表現為接受複雜的一結構的一不平衡的決定——如果你們能夠原諒我用這麼讓人驚異的表述的話。我必須承認，我比較喜歡用一個較短的術語：被多元決定的。

正是這個非常特殊的決定（這一多元決定），才使馬克思主義的矛盾有其特殊性，也才使我們能夠從理論上說明馬克思主義的**實踐**，不管它是理論的實踐還是政治的實踐。只有多元決定才能夠使我們把像是社會形態（是馬克思主義的實踐到現在為止真正研究過的唯一一種形態）的一種結構複雜性的這些具體變數和變動，不是理解為由外在的「條件」在固定結構整體、它的範疇和它們固定的體制（這恰恰是機制）中產生的偶然變數和變動——而是理解為在本質中刻劃的這麼多的具體重新結構的過程、在本質中刻劃的每一種範疇的「作用」、在本質中刻劃的每一種矛盾的「作用」，即被反映在矛盾上面的占主導地位的複雜結構各種接合的「作用」。這麼一來，我們還要重複這樣說嗎？也就是說，一旦我們指出了這一非常特殊的決定，除非我們接受下來、思考它，否則我們就永遠不能夠思考政治行動的可能性，或者甚至於理論實踐本身的可能性，也就是說，以非常明確的方式來說，思考關於**政治的和理論的實踐**這一對象（原料）的本質，即這些實踐所適用的（理論上的或政治上的）「當前形勢」的結構；我們還要這樣補充一

下嗎？也就是說，除非我們思考這種多元決定，否則我們就不可能從理論上說明下列簡單的現實：竭盡心力（如果說不是生命的話）的理論家（不管是伽利略、斯賓諾莎或馬克思）和革命家（列寧和所有他的伙伴們）的這一非凡的「勞動」，是投注在解決這些小的「問題」上面，即精心制作一種「清晰易懂的」理論，創造一次「不可避免的」革命，在他們自己個人的「偶然性」(!) 中從理論或政治上體現歷史的必然性，而在這種必然性裡頭，未來將很快十分自然地讓它的「現在」留存在人們的記憶裡頭。

爲了把這點說清楚，且讓我們討論一下毛澤東的這些術語。如果說，所有的矛盾都受不平衡這一巨大規律的制約，而且要成爲一名馬克思主義者以及能夠在政治上行動（我應該補充一句：要能夠在理論上生產），那麼就必須不惜任何代價把矛盾中的主要矛盾跟次要矛盾區分開來，把矛盾的各方面中的主要方面跟次要方面區分開來，而且如果說這種區分對於馬克思主義的理論和實踐來說是重要的話——毛澤東評論說，這是因爲如果說我們要想說明其中對立面的同一，即(一)在不確定的情況下一種對立面向其相反的方面轉化●的過程，矛盾之間和它們的各方面之間的角色交換（我想稱呼這種代替的現象爲替換 *displacement*）；(二)在現實的統一體中對立面的同一（我想稱呼這種「融合」現象爲凝聚 *condensation*），是最重要的一種現實的話，我們就必須面對著具體的現實，我們就必須面對著人們生活的這一歷史的現實。確實，實踐的這一偉大的教訓是這樣：如果說，占主導地位的結構還是一樣，那麼在它內部角色的排列是變了；主要矛盾變成次要矛盾，次要矛盾取代它的位置，主要方面變成次要方面，次要方面變成主要方面。總是有一個主要矛盾和次要矛盾，可是它們在以宰制的

方式接合的結構中，在後者還是穩定的時候它們交換了角色。毛澤東說：「不管怎樣，過程發展的各個階段中，只有一種主要的矛盾起著領導的作用，是完全沒有疑義的。」可是，由替換產生的這一主要的矛盾，只有通過凝聚（「融合」），才會變成「決定性的」、爆發性的。正是後者，才構成了列寧所說的、我們必須掌握的並在政治實踐中必須加以打擊，接著才能夠扯斷鏈條的這一「最薄弱的環節」。或者用比較不是像線條方面的比喻來說，正是後者才占據了我們必須攻擊以便引起「（現有的）統一物的分解」●的策略波節點。在這裡，我們還必須不被支配任意的連續性這一表象所欺騙：因為每一種支配在複雜的過程中構成一個階段（歷史「分期」的基礎），同時正是因為我們關懷複雜過程的這一辯證法，所以我們才關懷多元決定的那些東西，即特殊的「形勢」、「階段」、「方面」和「時期」，而且才關懷成為每一種階段的特色的特殊支配這些變動。發展的特殊波節點（特殊方面）以及在每一個方面的結構特殊波節點，就是複雜過程的那個存在和現實。這是支配的替換和矛盾的凝聚在政治實踐中以及對於政治實踐來說（而且顯然對於理論實踐也一樣）是關鍵的這一現實的基礎。在列寧分析一九一七年俄國大革命時，給我們提供了一個這樣明晰的和深刻的例子（矛盾的「融合」點：以這個詞語的兩種意義來說，是幾種矛盾的凝聚——「融合」——點，所以這點才變成是融合點——關鍵點——和革命變動點、「重新體現」點。）

或許這些提示有助於我們理解何以不平衡的巨大規律毫無例外●。這一不平衡毫無例外，因為它本身不是個例外：不是一種由特殊情況（例如，帝國主義）產生的或者在不同的社會形態（例如，「先進」和「未開發」國家、殖民國和殖民地等等之間經濟發展的不平衡）中

介入的次生規律。完全相反，它是先於這些特殊的例子出現的原始規律，就它確實不是從它們的存在推論出來的這個範圍來說，它確實能夠說明它們。只因爲受到不平衡所影響的每一種社會形態，都是這一種社會形態跟受到不平衡所影響的、具有不同的經濟、政治和意識形態成熟性的其他社會形態的一些關係。所以它非介入成爲內在不平衡基礎（例如，所謂文明的交會）的這一外在的不平衡，相反地，它是具有第一性的內在不平衡，而且它是外在不平衡這一作用的基礎，能夠產生這第二種不平衡在對立的社會形態內部具有的一些作用，同時也涵蓋著它的這些作用。每一種歸結內在不平衡現象的說明（例如，只用俄國外在不平衡的關係，即國際關係、跟西方比較起來說的那種俄國不平衡的經濟發展等等，來說明一九一七年俄國的這一「特殊」場合），都是滑入到機械主義，或者滑入經常替它辯解的東西，即內在和外在互動論上去。所以它對於記下這一原始的不平衡，以便掌握住外在不平衡的基礎是重要的。

馬克思主義理論和實踐的全部歷史都證實這一點。馬克思主義的理論和實踐確實不僅把不平衡性當作不同的現有的社會形態互動的外在作用來研究，它也研究每一種社會形態內部的不平衡性。同時在每一種社會形態的內部，馬克思主義的理論和實踐確實不僅按照簡單外在性的形式（基礎和上層建築的相互作用）來研究不平衡性，而且它也按照社會總體每一種因素有機地內在形式，按照每一種矛盾，來研究不平衡性。正是「經濟主義」（機械主義）而不是真正的馬克思主義傳統，才一勞永逸地建立起各種因素的層級結構，把每一種因素的本質和角色賦予每一種因素，並說明它們的關係這一普遍意義；正是經濟主義才一勞永逸地證實這些些角色和產生作用者，才不知道過程的

必然性在於「按照情況」交換角色。正是經濟主義才一勞永逸地預先按照占主導地位的矛盾這一**角色**，來證實歸根到底起決定作用的矛盾。經濟主義是永遠把某某「方面」（生產力、經濟、實踐）比作主要**角色**，把某某另一「方面」（生產關係、政治、意識形態、理論）比作次要**角色**——相反地，在現實的歷史裡頭，經濟歸根到底起決定作用恰恰是在經濟、政治、理論等等之間交換主要角色時才產生作用的。恩格斯十分清楚地看到這一點，並且在他跟等待單獨通過經濟的作用來取得社會主義的第二國際的機會主義者鬥爭時把這點指出來了。列寧的整個政治工作證明了這一原則深刻的地方，即經濟歸根到底起決定作用是按照過程的方面產生作用的，不是以偶然的方式，也不是因為外在的或者偶然的原因，而是本質上由於內在的和必然的原因，通過交換、替換和凝聚。

所以不平衡性是社會形態的內在性，因為複雜整體占主導地位的結構過程，即這個結構的不變性，**本身是構成占主導地位結構的各種矛盾的具體可變性的先決條件**，也就是各種矛盾的替換、凝聚、變化等的先決條件。從另一方面講，因為**這種可變性就是不變性的存在**。所以不平衡的發展（也就是說，這些在複雜整體的發展過程中可以看得到的相同的替換和凝聚現象）不是矛盾外部的東西，它構成矛盾最深刻的本質。所以在矛盾的「發展」即過程本身中存在的這一不平衡性，是在矛盾本質的本身中存在著的。如果說，不是**不平衡性**的概念已經被人把它拿來跟與數量的性質有關的皮相的比喻聯想起來，我會很樂意把馬克思主義的矛盾，說成是可以讓大家認識到由**多元決定**這一不平衡性來指出內在本質的這一「**不平衡地決定的**」矛盾。

我們還有這最後一點要考察：在過程發展中的矛盾這一**動力**的角

色。理解矛盾是無意義的，除非矛盾可以讓我們理解到這種動力。

已經說過的關於黑格爾的東西，使我們能夠理解在何種意義之下黑格爾的辯證法會是一種動力，又在何種意義之下這個概念會是「自我發展」。《精神現象學》以一篇像是夜空一樣美的作品，讚頌在存在物和勞動中的這一「否定的加工」、精神甚至在死亡中的倘佯，以及否定性支解存有的軀體，以便產生虛無轉化為存有這一無限性神聖的軀體的這種普遍的焦慮——每一位哲學家在他靈魂深處都會顫慄，好像他是面對著深不可測的東西。可是否定性只能夠包含辯證法的動力原理，即否定的否定，作為黑格爾關於簡單性和起源的理論假設的一種嚴格的反映。辯證法是以否定的否定的一種抽象這種身份出現的否定性，否定的否定的一種抽象本身就是關於原來統一體異化的復歸這一現象的一種抽象。正是因為如此，目的在每一個黑格爾的開端才產生作用；正是因為如此，起源才無非是通過本身成長起來，而且在本身中、在它的異化中產生它自己的目的。所以黑格爾關於「異在中保存自在」的概念，就是否定性的這一存在。所以矛盾對黑格爾來說才是這種動力，它是以否定性這一身份出現的，也就是說，它是以「自在在異在中」的一種純粹的反映，因此是以關於異化本身的本源，即理念的簡單性的一種純粹的反映這一身份出現的。

對馬克思來說不是這樣。如果說我們所研究的唯一的過程是關於占主導地位的複雜結構的過程，那麼否定性的概念（和它所反映的一些概念：否定的否定、異化等等）就不能夠有助於我們從科學上來理解它的發展。正像必然性的這一發展類型不能被歸結為目的反映在它的起源上面的這一意識形態的必然性一樣，所以這種發展的動力原理也不能被歸結為觀念在它自己的異化上面的發展。因此，在馬克思主



義裡頭，否定性和異化都是只能夠指出它們自己的意識形態內容的一些意識形態概念而已。儘管是如此，有關我們應該拋棄黑格爾的這種必然性和黑格爾的這種發展的本質的這一事實，並不完全意味著我們是活在主體性的、「多元論」的或偶然性的理論真空狀態中。完全相反，只有在我們自己從這些黑格爾的前提解放出來的條件下，我們才能夠真正確實躲開這一真空狀態。確實，正是因為這種過程是複雜的並且具有占主導地位的結構，我們才能夠真正說明它的發展以及所有這種發展的各個典型的方面。

在這裡我只要舉關於這點的一個例子。要證明「階級鬥爭是歷史的動力」這一基本的馬克思主義命題的妥當性，也就是說，在我們知道得非常清楚，正是經濟而不是政治才歸根到底起決定作用時，要從理論上證明正是通過政治鬥爭，才有可能「把現有的統一物分為兩個部份」這一論點，怎麼樣才有可能呢？除了利用具有占主導地位結構的複雜過程這一現實外，我們如何能夠從理論上說明在階級鬥爭本身中的經濟和政治之間真正的差異呢？也就是說，說得正確一點，我們如何能夠從理論上來說明經濟鬥爭和政治鬥爭之間真正的差異（這種差異總是會把馬克思主義從任何自發的或者有組織的機會主義形式區分開來）呢？如果說，政治鬥爭（雖然獨特，而且因為它是獨特的）是單純的現象而不是反映（經濟、政治和意識形態的）複雜整體的真正的凝聚、策略的波節點，我們如何能夠說明我們一定要研究政治鬥爭這一獨特的和特殊的層次呢？最後一點，如果說，矛盾的結構不使政治實踐在它的具體現實中有其可能性，那麼我們怎麼說明例如歷史的必然性本身以斷然的方式貫徹政治實踐的這種事實呢？如果說，矛盾的結構不使產生馬克思理論的這種生產的這一具體現實有其可能

性，那麼我們怎麼能夠說明即使是使這種必然性能夠讓我們透徹理解的那個馬克思的理論，也能夠**被生產出來**呢？

因此在馬克思主義的理論裡，如果說矛盾是動力，那麼這就是說，它意味著**確實地位於複雜整體內部的一種真正的鬥爭、真正的對立**：這是說，對立的現場按照在任何一定形勢占主導地位的結構中的矛盾關係有所變化；這是說，鬥爭在策略現場的**凝聚**是跟在這些矛盾當中占主導地位的矛盾這一**替換**不可分割的；這是說，**凝聚和替換**的這一有機的現象，一直到它們產生鼓舞重新體現整體這種革命形勢的**變動**或者質的飛躍這一全盤可見的形式時，才是「對立面的同一」的那一存在。這麼一來，就政治實踐來說，我們就能夠說明一種過程中的各個獨特環節，即「**非對抗**」、「**對抗**」和「**爆發**」之間的關鍵性的區分了。列寧說，矛盾總是在每一個環節起著作用。所以這三個環節只是矛盾存在的三種形式而已。我要把第一種環節說成是這樣的一種環節：在這時候，矛盾的多元決定以**替換的占主導地位的形式**存在著（深深地埋藏在這一方面的「轉喻」的形式：即在歷史中或理論中的「**量變**」）；我要把第二種環節說成是這樣的一種環節：在這時候多元決定以**凝聚的占主導地位的形式**存在著（在社會情況中尖銳的階級衝突，在科學中的理論危機等等）；而且我要把最後的一種環節，即革命的爆發（在社會中、在理論中等等），說成是引起全體瓦解和解體的這一不穩定的全面凝聚的環節，也就是說，是站在質的新基礎上對全體進行全面的重建。所以就這一「**積累**」能夠是純粹量的積累來說（增加只是**特殊情況的辯證**），純粹「**積累**」的形式看來只是附屬的形式，馬克思一直以來在《資本論》唯一的一頁裡只提供過一個單純的例子，即這時的一個不含有隱喻的例子，但它是一個「**特殊情況的**」例子（它是在它

自己的條件下有根據的例子)。這個例子後來成爲恩格斯在《反杜林論》中(第一篇第十二章)提出著名論斷的對象。

如果說我可以概括這種分析的論點(就像大家都清楚的那樣,它並不是很完善而且也有說教的性質)這一方式來收尾的話,我希望能夠讓我提醒讀者:我只不過是提出一種理論的表述而已,這種表述是關於活躍在馬克思主義的理論和政治實踐中的那種馬克思主義辯證法的特殊差異,而且我希望能夠讓我提醒讀者:關於馬克思把黑格爾的辯證法「扳正過來」這一問題,這是我所提的這一問題的對象。如果說,這種分析對於我在起先說明的那種理論研究的基本要求不是不忠實的話,那麼它的理論解答就應該提供給我們更多的理論資訊,也就是說,提供給我們若干的知識。

假如確實是如此,那我們就該取得可以用下列方式概括地表述的一種理論成果:

**馬克思主義矛盾的特殊差異是它的「不平衡性」或者「多元決定」,「不平衡性」或者「多元決定」在矛盾中反映出矛盾存在的條件,也就是說,反映永遠是先前已經有的複雜整體這一(占主導地位的)不平衡性的特殊結構(它就是矛盾的存在)。因此不言而喻,矛盾是一切發展的動力。在矛盾的多元決定中有其基礎的替換和凝聚,通過它們的支配,說明了構成複雜過程即「事物發展」的這一存在的各個(非對抗的、對抗的、爆發的)方面。**

如果說,像列寧所說的,辯證法是關於事物每一個本質中的矛盾的概念,是它們的發展和消亡的起源,那麼利用馬克思主義矛盾的特殊性這種定義,我們就該已經掌握到馬克思主義的辯證法本身了●。

這種定義像每一個理論的表述一樣，都只是存在於使我們能夠思考的具體內容裡頭。

這種定義像每一個理論的表述一樣，首先都是應該能夠讓我們思考到這些具體內容。

按照（有大寫字母T開頭的）理論這個術語的普通意義來說，除非它能夠讓我們思考這整個具體內容，思考到那些它不能夠從這整個具體內容產生出來的以及那些它能夠從這整個具體內容產生出來的具體內容，否則它就不能說是（有大寫字母T開頭的）理論。

我們已經針對著這兩種具體內容：馬克思主義的理論實踐和政治實踐，表述過關於辯證法的這種定義。

要證明辯證法一般的範圍，要證明關於辯證法的這種定義確實不限於它的表述所針對的領域，從而能夠說它具有在理論上可以調和的和經過驗證的普遍性，那麼就還是要把它放到其他具體的內容、其他的實踐中檢驗：例如，自然科學的理論實踐的檢驗，即在科學中（認識論、科學史、意識形態史、哲學等等）還是問題設定的那些理論實踐的檢驗，以便檢查它們的範圍，而且在最後有必要的時候，修正它們的提法，易言之，看看是否在已經考察過的「特殊」當中，我們已經確實地把握到使「特殊」具有這種「特殊性」的這一普遍了。

現在會是而且應該是重新研究的時機。

一九六三年四月～五月

- ①加羅蒂(Roger Garaudy)說：「如果說我們低估了黑格爾留在馬克思身上的遺產，我們就應該瞭解到我們冒險拋棄了多少東西：不僅是馬克思青年時期的著作、恩格斯和列寧，而且還有《資本論》本身。」Roger Garaudy, "A Propos des Manuscrits de 44," in *Cahiers du Communisme* (March 1963), p. 118.
- ②穆利(Gilbert Mury)說：「有人說，他(阿圖塞)應該用這樣一種誇張手法引進一種新的概念，來表達從馬克思、恩格斯以來就為人所知的一種真理。這樣認定是沒有道理的。更有可能的是，他以為重要的是堅持來自下層建築的這些決定和來自上層建築的那些決定之間有不可逾越的鴻溝。這一定是他拒絕把市民社會和國家這一矛盾的兩極顛倒過來的理由。這種矛盾的兩極是黑格爾提出來，馬克思承續下去，把市民社會變成占主導地位的一端，把國家變成這一本質的現象。可是利用人為地引進歷史辯證法中的這種連續性來解決的解決辦法，並不能讓他看到資本主義本身的內在性質如何通過它自己的發展，在它自己特殊矛盾中產生帝國主義最高階段、發展的不平衡和最薄弱環節的必然性……。」(Gilbert Mury, "Materialisme et Hyperempirism," in *La Pensée*, No. 108, April 1963, p. 49.)加羅蒂說：「媒介不管多麼複雜，人的實踐都只有一個，而且正是人類實踐的辯證法，才構成了歷史的動力。把這點跟「多元決定」(現實)的多樣性混淆在一塊，就是沒有看清馬克思的《資本論》的本質。馬克思的《資本論》尤其是研究這種主要矛盾的、研究這種資產階級社會發展的基本規律的。只要沒看清楚這點，那怎麼又有可能思考我們自己時代、向社會主義過渡這一時代的發展這一基本規律的客觀存在呢？」Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 119.
- ③清算：這是馬克思用在一八五九年《政治經濟學批判》序言上的用語。當時馬克思回顧了他的過去，追憶他和恩格斯一八四五年春天在布魯塞爾會面以及撰寫《德意志意識形態》的經過，他提到把「我們從前的哲學信仰」清算一下

(*Abrechnung*)。《資本論》第一卷第二版跋公開記述了這次的清算，它以充分說明的方式承認思想上的債務：承認黑格爾辯證法的「合理方面」。

- ④自然，把這種問題提出來這不是第一次！它是現在蘇聯和（就我所知）羅馬尼亞、匈牙利和東德，以及義大利的馬克思主義研究者的重要著述對象。在這些地方，它已經給具有很大的科學意義的歷史和理論研究一些靈感（德拉沃爾佩、羅西 Mario Rossi、科萊蒂、梅爾克 Nicolao Merker）。
- ⑤穆利完全正確地說道：「……有人說，他（阿圖塞）應該……引進一種新的概念，來表達從馬克思、恩格斯以來就為人所知的一種真理。這樣認定是沒有道理的。」（Gilbert Mury, *op. cit.*, p. 49.）
- ⑥列寧說：「不能原封不動地應用黑格爾的邏輯；不能現成地搬用。要挑選其中邏輯的（認識論的）成份，清除觀念的神秘主義：這還要做大量工作。」列寧，〈哲學筆記〉，《列寧全集》，第五十五卷，（北京：人民出版社，一九九〇年），頁二二五。同前揭書，頁三〇五：「辯證法內容的這一方面（『對立面的同一』——阿圖塞）的正確性必須由科學史來檢驗。對於辯證法的這一方面，通常（例如在普列漢諾夫那裡）沒有予以足夠的注意：對立面的同一被當作實例的總和〔例如種子〕；〔例如原始共產主義〕。恩格斯也這樣做過。但這是『為了通俗化』……〕，而不是當作認識的規律（以及客觀世界的規律）。」（著重處是列寧加的）〔 〕以及其內的文字是原文有的。——中文版譯者。）
- ⑦理論實踐產生這時我們能夠算作是手段的知識。這種手段能夠為技術實踐的目的服務。任何實踐都是通過它的目的來說明的：某某作用在某某情況下在某某的目標中能夠產生出來。手段取決於目的。無論什麼理論實踐都是除了其他的手段以外還使用以程序的方式介入的知識；不是從外面、從現有的科學借來的知識，就是通過技術實踐本身在追求它的目標時產生的「知識」。在任何情況下，技術跟知識的關係都是外部的、非反映的關係，跟科學及其知識之間的這一內部的、反映的關係完全不同。正是這種外在性才證明列寧關於有必要把馬克思

主義理論灌輸到工人階級自發的政治實踐中的這一論點是正確的。讓自發的(技術)實踐自生自滅，它只會產生它需要作為手段，以產生要它達成的那種目的這一種「理論」：這種「理論」永遠都只是這一目的的反映而已，這一目的在它實現的手段中是未經批判的、沒有被認識到的，也就是說，它是技術實踐的目的在它手段上的這一反映的副產品。是目的副產品又不研究目的的一種「理論」，還是這一目的俘虜，還是硬把目的當作目的的這一現實的俘虜。許多心理學、社會學和經濟學、政治、藝術等等……部門都是有關這種情況的例子。如果說我們想要指出最危險的意識形態威脅，這點就非常重要：所謂的理論創造和成就，它都是跟真正的理論無關，而都是技術活動純粹的副產品。信仰技術的這種「自發的」理論效能，是這種意識形態產生的根源。而這種意識形態構成了技術思想的本質。

- ⑧有一種顯著的例外，這個例外我會在後面討論。
- ⑨請參考列寧，前揭書，頁二九〇：「雖說馬克思沒有遺留下『邏輯』（大寫字母的），但他遺留下《資本論》的邏輯，應當充份地利用這種邏輯來解決這一問題。在《資本論》中，唯物主義的邏輯、辯證法和認識論〔不必要三個詞：它們是同一個東西〕都應用於一門科學，這種唯物主義從黑格爾那裡吸取了全部有價值的東西並發展了這些東西有價值的東西。」（〔 〕以及其內的文字是原文有的。——中文版譯者。）
- 有一個顯著的例外，這個例外我會在後面討論。
- 如果說我逐字地引用我所有的作品，而不是只對多數個案給一個參考出處便感到滿意，即使是明確的參考出處，這會比較好一點。
- 請參考 Gilbert Mury, *op. cit.*, p. 47.
- 「革命勝利所以那樣迅速，……只是因為在當時那種異常奇特的歷史形勢下有兩種完全不同的潮流，兩種完全異樣的階級利益，兩種完全相反的政治社會傾向匯合起來了，並且是十分【和諧地】匯合起來了。」列寧，〈遠方來信〉，〈列

寧全集》，第二十九卷，（北京：人民出版社，一九八五年），頁一五；這一段列寧自己在若干詞語上加了著重號。在後面一點，列寧又說：「事情就是如此，並且也只能如此。一個政治家如果不害怕真理，善於冷靜地權衡革命中社會力量對比，善於在估計任何『當前形勢』時不只看到它今天的、現有的特性，而且還看到它更深的動因，看到俄國和世界各國的無產階級的利益和資產階級的利益更深刻的相互關係，他就會這樣看問題，也只能這樣看問題。」同前揭書，頁一五。（這次著重號是我加的——阿圖塞。）

- 請參考 Gilbert Mury, *op. cit.*, pp. 47-48.
- 《資本論》第一卷第二版的跋：「辯證法，在其神秘形式上……使現存事務顯得光彩。……，在其合理形態上……按其本質來說，它是批判的和革命的。」馬克思，〈資本論〉，第一卷，〈馬克思恩格斯全集〉，第二十三卷，（北京：人民出版社，一九七二年），頁二四。
- 它也能是一場被揚棄的革命的既成事實。
- 為方便起見，我賦予從馬克思主義經典取來的這些著名作品這樣的名稱。這些作品是為了用作替我們問題的指導路線服務的。
- 請參考馬克思一八五七年的《哥達綱領批判》：「於是就產生了一個問題：在共產主義社會裡國家制度會發生怎樣的變化呢？……這個問題只能科學地回答；否則，即使你把『人民』和『國家』這兩個名詞連接一千次，也絲毫不會對這個問題的解決有所幫助。」馬克思，〈哥達綱領批判〉，〈馬克思恩格斯全集〉，第十九卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁三一。
- 穆利想在《思想》第一〇八期證明這點。Gilbert Mury, *op. cit.*, pp. 47-48.
- 請參考 *La Pensée*, no. 6 (December 1962), p. 7.
- 由「理論」的概念指出來的這二種一般性，顯然比我在這裡能夠做的還要值得更加嚴謹地考察。讓我們簡單地說：我現在所稱的「理論」的統一，是很少以統一的理論體系這一經過反省的方式在科學中存在著的。至少在實驗科學中，



除了以純粹理論存在的方式表現的那些概念之外，它還包括我們安置絕大部份理論概念的那整個技術領域。明顯的理論部份本身是很少很少以非矛盾的形式統一起來的。通常它是由各部份局部地組成的。這些部份是在局部的理論中統一起來的，而後者是在沒有經過理論反省過的統一體的這一複雜的和矛盾的整體中共存著。正是這個非常複雜的和矛盾的統一體，才在每一種情況中按照特殊的方式，在每一門科學的理論生產勞動中產生著作用。例如，在實驗科學中，這就是把「現象」變成爲「事實」的東西，這就是以問題的方式把現有的困難提出來，而且「解決」問題的東西。它的方式是把構成現實主體（唯心主義傳統稱之爲「假設」等等）的這一理論—技術配備找出來。

●請參考馬克思的《政治經濟學批判大綱導言》：「從實在和具體開始……似乎是正確的。但是，更仔細地考察起來，這是錯誤的。……後一種（從一般概念轉移到具體概念的經濟學體系所採用的方法）顯然是科學上正確的方法。具體之所以具體，因爲它是許多規定的綜合，因而是多樣性的統一。因此它在思維中表現爲綜合的過程，表現爲結果，而不是表現爲起點……。（在科學的方法中）抽象的規定在思維行程中導致具體的再現。」馬克思，〈導言〉，《馬克思恩格斯全集》，第四十六卷（上冊），（北京：人民出版社，一九七九年），頁三七～三八。引文部份有阿圖塞的插話。——中文版譯者。

●費爾巴哈本身是一個例子。正是因爲如此，我們才應該非常小心地處理他的「唯物主義宣言」。我已經在一篇討論青年馬克思的文章中要大家注意這一點（請參考 *La Pensée*, March-April 1961, p.8）。在這篇文章中，我甚至使用還是意識形態的一些概念。這些概念是列在目前的批判所禁止之列的東西。例如，「退卻」的概念：這一概念是用來作爲回應黑格爾的「揚棄」用的，也是想說明馬克思掙脫意識形態，以便使自己從神話中解放出來，跟已經被黑格爾所扭曲的原物接觸所做的努力——即使是以有爭議的方式來使用「退卻」這一概念，這一概念因爲使人聯想到回到「現實」、回到還沒有意識形態之前的「具體」中去，因

此離「實證主義」只有一步之差。又如，甚至於以有爭議的方式來駁斥哲學史的這一可能性。這種論點的根據是來自《德意志意識形態》的一段引言。《德意志意識形態》的確宣佈，哲學（像宗教、藝術等等）沒有歷史。我在那裡也是處於實證主義的邊緣，離開把所有的意識形態（因而哲學）都歸結為社會形態單純（暫時）的現象這種作法只有一步之差（像《德意志意識形態》就是經常想這樣做）。

① 馬克思，〈導言〉，頁三八。

② 同前揭書，頁三九。

③ 這種比較是很有根據的：這兩個獨特的實踐同樣都有實踐的一般本質。

④ 《神聖家族》是一八四四年撰寫的。同樣的論點在《德意志意識形態》（一八四五年）和《哲學的貧困》（一八四七年）又再出現。

⑤ 有關斷裂的這一成果是一個人理論實踐的產物；這個人就是馬克思。我們這裡沒有篇幅可以回來談我在〈論青年馬克思〉這篇文章中只是概括的這一問題。我必須說明這些理由，來表明馬克思的理論實踐（它本身也是變革的一項努力）必然應該在理論上呈現決裂，即認識論上的斷裂的這一壓倒性的形式。

我可以這樣說嗎？馬克思跟黑格爾產生關係的這一剎那，歸根到底就不再是一種顛倒的關係，而是一種完全不同的關係。我們或許可以比較能夠理解，對列寧來說（在《哲學筆記》中他那種驚奇的直接反應）似乎是那麼驚人和弔詭的東西：即在黑格爾的思想裡頭有一些可以利用的分析和若干——當然——具有唯物主義性質的那些孤立的證明。我可以這樣說嗎？如果說馬克思和黑格爾之間的關係不是一種顛倒的關係，那麼黑格爾辯證法的「合理性」就變成了更加無比地容易理解。

⑥ 從關於青年馬克思的一個段落裡借來的這種「理論比喻」，是我在一九六〇年十二月《新評論》的文章中的某個場合（頁三六）所提出來的。見本書第一部份〈費爾巴哈的「哲學宣言」〉，頁四八。——中文版譯者。

- ⑩我認為這種挑戰在所有的馬克思主義者的政治經驗中都產生了一些回響。當然激起任何人來使結果產生真正的改變而卻沒有改變原因，即基本的決定因素的結構，確實類似改良主義的批判。這種挑戰是共產主義者每天都向全世界的改良主義者、向所有那些相信有可能把事物的秩序按照它自己的基礎顛倒過來，例如，在現有的社會關係這個基礎上，把社會的不平等顛倒成爲社會平等，把人被人剝削顛倒成爲人與人之間相互合作的那些人，提出來的挑戰。工人們的歌曲這樣唱：「從根本上改造世界」；這句話在理論上無可厚非。
- ⑪毛澤東，〈矛盾論〉，《毛澤東選集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九九一年），頁三二七、三一〇、三二〇。
- ⑫列寧，〈哲學筆記〉，頁三〇五。
- ⑬馬克思，〈導言〉，頁二二。
- ⑭「最簡單的經濟範疇……只能作爲一個既定的、具體的、生動的整體的抽象的單方面的關係而存在。」馬克思，〈導言〉，頁三八。
- ⑮同前揭書，頁四一。
- ⑯同前揭書，頁四〇。引言部份有阿圖塞的插話。——中文版譯者。
- ⑰同前揭書，頁三九。
- ⑱有意的方式：例如，在馬克思想給他的同時代人在哲學方面所幹的蠢事一個教訓時，就是這樣做。方法是利用《資本論》第一卷第二版的跋「賣弄」起黑格爾的表達方式。我們還需要這種教訓嗎？
- ⑲即使它的死亡也無非是它迫近再生，就像耶穌蒙難日是迫近復活節一樣。這些象徵用法是黑格爾自己的象徵用法。
- ⑳爲免掉任何的誤解，我應該指出，正是「黑格爾的辯證法」才堂而皇之地支配了馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》，而且更有甚者，以非常純粹的和不可調和的方式支配了馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》。爲圓融這項說明，我應該補充一句：黑格爾的辯證法在《一八四四年經濟學哲學手稿》中已經被

精確地「扳正過來」了。正是因為如此，這篇精確的作品中的精確性不是馬克思主義的精確性。

- ①一句是對否定的否定所做的非常隱喻性的提法。另外一句（我會討論到）是關於從量到質的轉化。恩格斯在《反杜林論》的第一篇第十二章和十三章中提到這兩段內容，並加以評論。還有一句話是關於否定的否定。今天譴責史大林有正式的習慣，說他揚棄了「辯證法的規律」，更普遍的是背離了黑格爾，俾更便於建立他的教條主義。同時，我們可以欣然地說，向黑格爾所做的某種回歸是有益的。或許有天這些說法會變成一些論證的對象。在那個時候，我認為要承認把「否定的否定」從馬克思主義的辯證法領域剔除出去，會是它的作者真正在理論上的聰明之處的證明，這點會更加簡單。
- ②一元論：這是海克爾個人觀念中的基本概念。海克爾是偉大的德國生物學家，以及一八八〇年和一九一〇年之間反宗教、反教會鬥爭英勇的機械唯物主義鬥士；活躍的宣傳家、有非常普及的「通俗性」作品的作者；也是「德國一元論協會」的創始人。他主張宗教是「二元論」，而跟它對立的是「一元論」。作為一名「一元論者」，他認為並沒有兩種實體（神和世界、精神或靈魂和物質），而只有一種實體。海克爾本身以為，這種獨特的實體有兩種屬性（相當像斯賓諾莎的具有兩種基本屬性的實體）：物質和能力。他認為，所有的規定性，不管是物質的或精神的，都是這種實體的形態。因為他認為這種實體是「萬能的」。普列漢諾夫比可能是接受了這種「一元論」的論點，無疑它跟列寧後來批評他的那種機械唯物主義的傾向類似。普列漢諾夫比海克爾還更加「前後一貫」；他承認現代的唯心主義也是一種「一元論」，因為它是通過單獨的一個實體，即精神，來說明每一種東西。他認為，馬克思主義是唯物主義的一元論。（請參考普列漢諾夫的《論一元論歷史觀的發展》*The Development of the Monist View of History*）。或許我在關於貝斯(G. Besse)、加羅蒂、穆利的文章中，把「一元論」這一術語同時出現，以及關於宣稱馬克思主義主要是「一元論」的這些

表述都歸功於普列漢諾夫了。恩格斯和列寧全面譴責這種意識形態的概念，因為它是不精確的。批評我的人有時候以嚴謹的意義來使用這個術語（例如穆利），有時候以多少鬆散的意義來使用這個術語；他確實不是像海克爾和普列漢諾夫一樣把它跟二元論對立起來，而是跟「多元論」對立起來；所以這個術語在他們的手中可以說是呈現了方法的色彩，不過還是意識形態的術語。在馬克思主義裡頭這個概念並沒有明確的用法，它甚至於在理論上具有危險性。充其量，它可以具有負面的實際價值：謹防「多元論」！作為知識它沒有價值。賦予它這種價值，並引出理論的結論（穆利）來，終究是歪曲馬克思的思想。

- ①我們不應該把黑格爾的理論跟馬克思對黑格爾的評價混在一塊。對那些只在馬克思的評價中認識黑格爾的人來說，看來也許很奇怪，但是在黑格爾關於社會的理論中，黑格爾並不是倒過來的馬克思。構成黑格爾歷史總體內在統一體的這一「精神的」本源，我們完全不能把它理解成是使馬克思在「經濟歸根到底起決定作用」的形式中具有特性的這一本源。我們在黑格爾那裡看不到相反的本源——國家或者哲學歸根到底起決定作用。正是馬克思才說，黑格爾的社會觀念其實等於是使意識形態成為歷史的動力，因為它是一種意識形態的觀念。可是黑格爾沒有說過這些話。他認為，在社會中、在現有的總體中，沒有歸根到底起決定作用的東西。黑格爾的社會不是以存在社會裡頭的一個基本因素來統一的，它也不是由它的任何「領域」來統一或者決定的，不管這個領域是政治領域、哲學領域或者宗教領域。黑格爾以為，統一和決定社會總體的本源不是某某社會「領域」，而是在社會中沒有特殊場合或形體的本源。理由很簡單，它是寄身在所有的場合和形體中。它是寄身在社會的每一種決定因素中，寄身在經濟的、政治的、法權的等等一直到精神的決定因素中。例如，羅馬：黑格爾以為，不是它的意識形態才統一和決定了羅馬，而是一種在每個羅馬的決定因素、在它的經濟、它的政治、它的宗教、它的法律等等中顯現的「精神」本源（它本身是理念發展的一個環節）。這一本源是抽象的法人。它是一種「精神」

的本源，在這一本源中，羅馬法只是當中的一個決定因素而已。在現代世界中，它是**主體的活動**，正像這些本源一樣普遍：經濟是主體的活動，就像政治、宗教、哲學、音樂等等一樣。黑格爾的社會總體是這樣，因此它的本源同時就是它內在的東西，也超越了總體，可是它本身從來都跟社會本身的任何特定的現實不是一致的。正是因為如此，我們才可以把黑格爾的總體性說成是精神類型的統一體。在這種統一體中，每一組成成份都是總體的部份，可見的領域都只是我們說過的內在本源的這一異化的和恢復了的表現。換句話說，沒有什麼東西可以證明黑格爾總體的那種統一體跟馬克思總體的那種統一體是同一回事（即使是一種顛倒）。

- ①關於起源的神話，由「資產階級的」社會契約可以說明得很清楚。這種社會契約，例如洛克的社會契約。這種社會契約是一種理論的珍品，它說明有任何自然的法權和政治存在的條件之前（在原則上或者在事實上，它無關宏旨），自然的狀態中就已經有經濟活動了！
- ②在〈導言〉中當馬克思分析生產、消費和通過交換的分配這一同一性時，提供給我們最有可能的證據，來說明成為條件的這一外表循環性內部中占主導地位的結構的不變性。這或許讓讀者產生黑格爾主義者的暈頭轉向的情況——「這樣看來，對於一個黑格爾主義者來說，把生產和消費等同起來，是最簡單不過的事。」馬克思，〈導言〉，頁三一。——但這會完全誤解。「我們得到的結論並不是說，生產、交換、消費是同一的東西，而是說，它們構成一個總體的各個環節、一個統一體內部的差別。」在這一統一體內部，正是以其特殊差別出現的生產，才是決定的因素。「因此，一定的生產決定一定的消費、分配、交換和這些不同要素相互間的一定關係。當然，生產就其單方面形式來說也決定於其他要素。」同前揭書，頁三六、三七。
- ③我沒有發明這個概念。一如我所指出的，它是從兩種現有的學科那裡借來的：特別是，從語言學和精神分析學。在這些學科中，它具有客觀的辯證「含義」，

而且——尤其是在精神分析學中——我們以形式上的方式足以把它跟內容聯繫起來，這內容在這裡指的是借用的東西，不是指獨斷的東西。我們一定要用一種詞語來說明一種新取得的東西。也許過去發明過一種新語的用法。或者我們有可能（用康德的話來說）「輸入」一種足以聯繫起來，以使大家「適應」（康德）容易些的概念。而且反過來，這種「關聯性」可以打開一條通往精神分析的現實的道路。

⑭毛澤東，前揭書，頁三二七。

⑮同前揭書，頁三三二。

⑯同前揭書，頁三二六。

⑰那些被這種抽象的定義搞煩的人，可以考察一下下列的事實：它所說明的只是辯證法在馬克思主義思想和行動中的這一具體產生作用的本質。那些對這種不平常的定義感到驚奇的人可以考察一下下列的事實：它非常正確地只關係到關於「發展」、關於現象的「生死」的這一理解，這一理解長期來的傳統已經跟「辯證法」這個詞語結合在一起了。那些被這種定義（這種定義不把任何黑格爾的概念都看成是基本的概念，否定性、否定、分裂、否定的否定、異化、「揚棄」等等都不是基本的概念）弄得困惑不已的人，可以考察一下下列的事實：如果說這一在交換中取得的概念是對現實的實踐比較合適，那麼它總是比失掉一個不合適的概念還勝一籌。那些想念黑格爾的「孕育處」那種單純性的人，可以考察一下下列的事實：「在某種一定的條件下」（實際上是特殊情況的條件），唯物主義的辯證法能夠在一個非常有限的領域內展現出一種「黑格爾的」形式。不過，確實因為它是一個特殊情況，所以它本身不是這種形式，而是說，這種特殊情況是我們必須把它給普遍化的它的那些條件。思考這些條件，就是思考它自己的這些「特殊情況」的可能性。因此馬克思主義的辯證法不能夠讓我們思考構成黑格爾的辯證法的那種「關鍵的地方」：例如，「沒有歷史的那些社會」的無發展、停滯，不管它們是原始的社會或其他的社會；例如，現實的「殘餘」

這一現象等等。





# 7

---

## 馬克思主義和人道主義

「我的（分析方法）……不是從人出發，而是從一定的社會經濟時期出發……。」

——馬克思，《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》

### 一

今天，社會主義的「人道主義」是在議事日程表上。

在蘇聯進入將使它從社會主義（按勞分配）進入到共產主義（按需分配）的這一時期時，它提出了「一切爲了人」的這一口號，同時提出個人自由、尊重法制和人的尊嚴這些新的看法。在工人黨內部都歌頌社會主義人道主義的這些成就，而且在《資本論》裡頭（越來越常是在馬克思的早期著作裡頭）尋找它的這些理論主張的證據。

這是一個歷史性的事件。我甚至驚訝，是否社會主義的人道主義不是這樣一種令人安心和吸引人，因而可以讓共產黨人和社會民主黨人進行對話的論點，或者說，甚至於跟那些反對戰爭和貧困的「善意人士」進行廣泛的意見交換的論點。今天，人道主義的大道看來也是

通向社會主義。

其實，革命鬥爭的目標總是剷除剝削，因此解放人類，可是像馬克思所預見的那樣，在革命鬥爭的初期階段，這一鬥爭必須採取**階級之間鬥爭**的這一形式。所以革命的人道主義只能夠是「階級的人道主義」，即「無產階級的人道主義」。剷除對人的剝削意味著剷除**階級**的剝削。人的解放意味著工人階級的解放，尤其是意味著通過無產階級專政的那種解放。在蘇聯，四十多年來大規模的鬥爭當中，「社會主義的人道主義」是按照階級專政的方式而不是按照人的自由的方式表現出來的❶。

在蘇聯，無產階級專政的結束開啓了第二個歷史階段。蘇聯人說，在我們的國家對立的階級已經消失了，無產階級專政實現了它的作用，這個國家不再是一個階級的國家了，而是「全民」（每一個人）的國家。在蘇聯，現在確實是以沒有任何階級差別的方式，也就是說，把人當作**人的方式**，來對待人。所以，在**意識形態方面**，我們看到階級人道主義的論點在關於個人的社會主義的人道主義這些論點之前讓位了。

十年前，社會主義人道主義只有一種形式，即階級人道主義。今天則有兩種形式：在依然實行無產階級專政的國家裡（如中國等），是階級人道主義；在無產階級專政已被廢除的國家裡（蘇聯），則是（社會主義的）個人人道主義。這兩種方式是跟兩個必然的歷史階段相適應的。在「個人」人道主義那裡，「階級」人道主義期望著它自己那個已經實現的未來。

這種歷史中的變革讓思想中的變革明白地顯現出來。社會民主黨人以（資產階級的）個人「人道主義」名義排斥的、而且使他們跟共產黨人尖銳對立的這一無產階級專政，蘇聯已經揚棄了。甚至於更不

錯的是，我們可以預見到它可以在西方採取和平的和短暫的形式。我們能夠從這裡概略地看到兩種人的「人道主義」（即社會主義的人道主義和基督教的或者資產階級的人道主義）之間的某種融合。蘇聯的「自由化」保證了後者。至於社會主義的人道主義，它不僅能夠把本身看成是對於資產階級的人道主義的矛盾所做的一種批判，而且尤其還可以把本身看成是它「最崇高的」抱負的成就。在過去人道主義草案中預示的人類千年至福的夢想，終於在它裡頭實現了：人的統治在人身上而且在人與人之間終於即將開始了。

因此，實現了馬克思在《一八四四年經濟學哲學手稿》中所期盼的這種先知的願望：**「共產主義……是通過人並且爲了人而對人的本質的真正占有；……這種共產主義，作爲完成了的自然主義，等於人道主義……。」**

## 二

想超越這一事件來瞭解，想理解它，想知道社會主義的人道主義這一意義，只牢記這一事件是不夠的，同時只記錄這一事件本身思考自己的那些概念（人道主義、社會主義），也是不夠的。我們必須檢驗關於這些概念的理論說法，以便保證它們確實可以提供我們真正關於這一事件的科學知識。

不過正是在「人道主義—社會主義」這一對子裡有明顯的理論不平衡性：在馬克思主義概念的架構裡頭，「社會主義」實際上是個科學的概念，而「人道主義」則僅僅是個意識形態的概念。

注意一下，我的目的不是要爭辯社會主義的人道主義的概念被認

定是要指出的這一現實，而是要說明這一概念的理論價值，在我說到人道主義的概念是一種意識形態的概念時，我的意思是說，在它確實指出一套現有的關係時，它就不像是科學的概念，它就沒有提供給我們一種認識它們的手段。它在特定的（意識形態的）模式中，指出若干存在著的東西，可是它並沒有把它們的本質賦予我們。要是我們混淆了這兩種類別，我們本身就不能取得一切的知識，就會替一種混淆辯護，而且就會冒著陷入錯誤境地的危險。

爲了要清楚地說明這點，我要稍爲引用一下馬克思自己的經驗。因爲只有他才不惜花費徹底批判給他年輕時候（一八四〇年～一八四五年）提供理論基礎的這一人的哲學的代價，取得了一種關於歷史的科學理論。我是以理論基礎的嚴格意義來使用「理論基礎」這些詞語的。就青年馬克思來說，「人」不只是一種抨擊貧窮和奴役的吶喊，他也是他的世界觀和他的實踐態度的理論原則。「人的本質」（不管是自由一理性或者是共同體）既是關於歷史的一種嚴謹的理論的基礎，又是一種首尾一貫的政治實踐。

這點我們在馬克思人道主義時期的兩個階段中都可以看得到。

**第一個階段**是受到比較接近康德和費希特而比較不接近黑格爾的自由一理性的人道主義所支配。在馬克思跟書報檢查令、萊茵省的封建法律和普魯士的專制制度的衝突中，他的政治鬥爭和支撐著它的歷史理論，在理論上都是以人的哲學爲其基礎的。只有人的本質才創造了歷史，只有這一本質才是自由和理性。**自由**：它是人的本質，正如同重力是物體的本質一樣。人命中注定要自由，自由是他真正的存在。不管他是排斥自由還是否定自由，他永遠還是脫離不了自由：「**自由確實是**人所固有的東西，連自由的反對者在反對實現自由的同時也實現

著自由……。可見各種自由向來就是存在的，不過有時表現為特權，有時表現為普遍權利而已。」②這種區分把整個歷史都說清楚了：例如，封建制度是自由，不過是以特權的「非理性」形式出現；現代國家是自由，不過是以普遍權利的理性形式出現。**理性**：人只有以理性這一方式出現才是自由的。人的自由既不是反覆無常的，也不是受到利益決定的，而是像康德和費希特所說的，是自主的，是服從理性的內在規律的。「向來就存在，只不過它不是永遠以理性的形式出現」③的這種理性（例如，封建制度），在現代確實至少是以理性的方式存在於國家，即具有法律和法權的國家裡頭。「它（哲學）認為國家是一個龐大的機構，在這個機構裡，必須實現法律的、倫理的、政治的自由，同時，個別公民服從國家的法律也就是服從自己本身理性的即人類理性的自然規律。」④因而哲學的任務是：「哲學所要求的國家是符合人性的國家。」⑤這項強制命令是向國家本身發出的：如果國家認識到了它的本質，通過它自己對本身的改革，就會變成為理性，即人的真正的自由。因此，政治—哲學的批判（它提醒國家自己對於本身的義務）總結了整個政治：自由的出版、人類自由的理性變成政治本身。需要出版的自由作為絕對前提的這一政治的實踐——在公開的理論批判中，也就是說，在通過出版的公開批評中總結的——是馬克思在《萊茵報》中採用的政治實踐。馬克思所闡明的關於他的歷史的理論是他自己實踐的基礎，也是他自己實踐的證明：新聞業者的公開批評，馬克思把它看成是最卓越的政治行動。這種啓蒙哲學是非常嚴謹的。

**第二階段**（一八四二年～一八四五年）是受新型的人道主義支配：費爾巴哈的「共同體的」人道主義。理性的國家還是對理性充耳不聞：普魯士國家沒有實行改革。歷史本身對於理性人道主義的幻覺做出這

種判決：青年德意志的激進派們曾經期望王儲在登基時會履行他在登基前許下的自由主義的諾言。可是這位國王很快地從自由派變成了專制君主——因為本來是理性所以才會最後變成理性的這一國家，卻再一次地只是生產非理性。從這次這些青年激進派不能忘懷、把它看成是真正歷史和理論危機的極度失望中，馬克思取得了如下的結論：「政治國家……在它的各種現代形式中也包含著理性的要求。而國家還不止於此。它到處意味著理性已經實現。但同時它又到處陷入理想的使命和各種現實的前提的矛盾中。」要跨出決定性的一步：不要把國家的濫用職權看成是國家濫用它的本質，而要把國家濫用職權看成是它的本質（理性）跟它的存在（非理性）之間的真正矛盾。費爾巴哈的人道主義通過在非理性中說明理性的異化、在這一異化中說明人的歷史，也就是說，人的實現，正好使我們有可能思考這種矛盾①。

馬克思還是公開表明信奉人的哲學：「所謂徹底，就要抓住事物的根本。但人的根本就是人的本身。」（一八四三年）。不過因為人首先是「**共同體**」、「**共同的存在物**」，即只是從理論上（科學）和實踐上（政治）在跟人和跟他的對象（通過勞動「人性化的」外在的自然）的普遍人的關係中完成的存在物，所以這時人才是唯一的自由—理性。在這裡，人的本質也是歷史和政治的基礎。

歷史是理性在非理性中、真正的人在異化了的人當中的異化和產物。人在他勞動異化了的產品（商品、國家、宗教）當中，一無所知地實現人的本質。產生歷史和人的這一人的失落，一定是以一定的先前存在的本質為其前提。在歷史終結時，已經變成非人的對象性的這種人，只有重新掌握在財產、宗教和國家中異化了的他自己的本質，把它作為主體，才能夠變成全面的人、真正的人。

這一關於人的新的理論，是新型的政治行動，即**實踐**重新占有的政治的基礎。不再求助於國家單純的理性。政治不再只是通過自由的出版物的理論的批判、理性的啓蒙，而是人實際重新占有他的本質。國家像宗教一樣，理所當然是人，可是是被剝奪了所有權的人：人被分裂成公民（國家）和平民這兩種抽象物。在國家的這種天上，在「公民權」中，人是以印象的方式過著他在「人權」的地上被剝奪的人類共同體的生活。所以說，如果人要想恢復在貨幣、權力和上帝這些古怪的形式中他那異化了的**本質**，革命就一定不能夠再完全是**政治的革命**（國家理性開明的改革），而必須是「**人的**」（共產主義的）革命。從這一點開始，這場實際的革命就必然是哲學的和無產階級的共同的工作，因為在哲學中是從理論上肯定人；在無產階級中人是實際上被否定的。哲學射入到無產階級身上，就是這種肯定對抗它自己的否定的這一自覺的反抗，就是人對抗他非人的情況的這一反抗。那麼，無產階級將否定它自己的否定，在共產主義中占有它自身。這一革命就是存在於異化裡頭的邏輯的那種**實踐**：它是這樣的一個環節，在這個環節中，迄今為止被解除武裝的批判，在無產階級身上認識到它的武器。它賦予無產階級關於無產階級是什麼的這一理論；而無產階級則反過來把自己的武裝力量，也就是說，除了他自己以外沒有其他人聯盟的一種單獨唯一的力量，賦予批判。所以無產階級和哲學的這一革命的聯盟，又再一次地在人的本質上面得到了保證。

### 三

在一八四五年，馬克思徹底地同一切把歷史和政治建立在人的本

質這一基礎上的理論決裂。這一獨特的決裂包含三種不可分割的成份：

(一)關於歷史和政治的理論之形成是完全以新的概念，即關於社會形態、生產力、生產關係、上層建築、意識形態、歸根到底經濟起決定作用、其他層次的特殊決定等等的概念為基礎的。

(二)徹底批判每一種哲學人道主義的理論主張。

(三)把人道主義界定成是意識形態。

這一新的概念也是完全嚴謹的，不過它是一種新的嚴謹性：受到批判的本質(二)被說成是意識形態(三)，而意識形態這一種範疇是屬於關於社會和歷史的新理論(一)。

這種跟每一種哲學的人本學或人道主義所做的決裂，不是次要的枝節；它是馬克思的科學的發現。

它意味著，馬克思在同一次行動中拋棄早先哲學的問題設定，採用新的問題設定。早先的唯心主義（「資產階級」）的哲學在所有它的領域和論證（它的「知識論」、它關於歷史的理論、它的政治經濟學、它的倫理學、它的美學等等）中，都仰賴關於人的性質（或人的本質）的問題設定。幾世紀以來，這一問題設定本身曾經是顯而易見的，即使在它內部有所改變時，都沒有人想到過要懷疑它。

這一問題設定既不是含糊不清也不是鬆散不嚴緊；相反的，它是由一套脈絡一貫緊緊地結合一起的精確概念的體系所組成的。在馬克思面對它時，它含有兩種馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》中說明的互相補充的基本原理：

(一)有人的普遍的本質；

(二)這一本質是它的真正主體的這一「單個人」的屬性。

這兩種基本原理是互相補充的，也是不可分割的。不過它們的存



在和它們的統一體是以整個經驗主義的唯心主義的世界觀為其前提的。如果說人的本質想具有普遍的屬性，重要的是**具體的主體**要以絕對現成的主體這一方式存在著；這包含著**關於主體的經驗主義**。如果說這些經驗的個體要想成為人，重要的是每一個個體本身都要有完整的人的本質，如果說事實上不是完整，至少在原則上也要完整；這包含著**關於本質的唯心主義**。所以關於主體的經驗主義包含著關於本質的唯心主義，反之亦然。我們能夠把這種關係顛倒成為它的「對立面」——關於概念的經驗主義／關於主體的唯心主義。不過這種顛倒不妨害這一問題設定的基本結構，這一問題設定的基本結構還是固定的。

在這種典型的結構中，我們有可能不只認識到關於社會理論的原則（從霍布斯到盧梭）、關於政治經濟學的原則（從配第 William Petty 到李嘉圖）、關於倫理學的原則（從笛卡兒到康德），而且還有可能認識到關於（馬克思主義以前的）唯心主義的和唯物主義的「知識論」那一原則（從洛克取道康德到費爾巴哈）。關於人的本質的內容或者關於經驗主體的內容可以不同（一如我們可以從笛卡兒到費爾巴哈那裡看到的）；主體可以從經驗主義到唯心主義有所改變（一如我們可以從洛克到康德那裡看到的）：呈現出來的術語和它們的關係只有在不變的構成這一問題設定的典型結構內部才有變化：**關於主體的經驗主義總是跟關於本質的唯心主義相對映的（或者說，關於本質的經驗主義總是跟關於主體的唯心主義相對映的）。**

馬克思以通過拋棄把人的本質當作他的理論基礎的方式，拋棄了整個關於這一基本原理的有機體系。他把關於**主體、經驗主義、理想的本質**等等的哲學範疇，從所有它們是至高無上的領域中驅除出去。不只從歷史（拋棄社會原子論和倫理學的一政治的唯心主義）；不只從

倫理學(拋棄康德的倫理學觀念)；而且從哲學本身：因為馬克思的唯物主義排除關於主體的經驗主義(以及它的反面：先驗的主體)和關於概念的唯心主義(以及它的反面：關於概念的經驗主義)。

這種全面的理論革命是因為它用新的概念取代了舊的概念，所以才能力拋棄它們。其實，馬克思是創立了新的問題設定、新的有系統地向世界提問題的方式、新的原理和新的方法。這項發現馬上被包含在歷史唯物主義的理論當中，在這一理論裡頭，馬克思確實不只是提出了一種關於社會史的新理論，而且同時也隱約地(不過也是必然地)提出了一種牽連無限廣的新的哲學。例如，當馬克思在歷史的理論中用新的概念(生產力、生產關係等等)取代舊的一對個體/人的本質時，他事實上是同時提出了一種關於「哲學」的新的概念。他是用**實踐**的歷史的一辯證的唯物主義，也就是說，用關於以人的社會統一體這一特殊的接合為基礎，從事著特有的接合的這些人的**實踐**(經濟實踐、政治實踐、意識形態實踐、科學實踐)的不同特殊層次的一種理論，來取代舊的基本原理(關於主體的經驗主義/唯心主義、關於本質的經驗主義/唯心主義)。這些舊的基本原理不只是唯心主義的基礎，而且也是馬克思主義以前的唯物主義的基礎。一言蔽之，馬克思是用一種關於特殊差異的具體概念，也就是使我們能夠把每一種特定的實踐放置在社會結構的特殊差異中的這一具體的概念，來取代費爾巴哈「實踐」的「意識形態」的和普遍的概念。

因此要理解在馬克思的貢獻中有什麼是嶄新的東西，我們就不只一定要曉得關於歷史唯物主義的這些概念新奇的地方，而且也一定要曉得它們所含有的和所開創的這一理論革命的深刻地方。在這一種情況下，在認識到以一種意識形態方式出現的人道主義的實際作用時，

我們就有可能說明人道主義的地位，並拋棄它的**理論**主張了。

因此就理論嚴格地來說，我們能夠而且也一定要公開地提到**馬克思的理論反人道主義**，而且在這種**理論反人道主義**當中，看看關於人類世界本身及其變革的（實證）知識的這一絕對（否定）的先決條件。除了在把關於人的哲學（理論）神話化為灰燼的這一絕對先決條件下，否則就不可能**認識**到關於人的任何東西。所以從**理論上來說**，想求助於馬克思來恢復任何的理論人本學或者人道主義的任何想法，無非都是徒勞。可是在實踐上，是能夠把會壓倒真正歷史的馬克思主義以前的意識形態不朽作品混雜在一起，並且威脅到使真正的歷史走入死胡同。

因為理論上的馬克思主義的反人道主義這一必然的結果是把人道主義本身當作是一種**意識形態**來加以承認和認識。馬克思從來沒有陷入過這樣的唯心主義的幻覺，即相信關於對象的知識終究可以取代對象，或者使它的存在消失。知道太陽在兩千里格（leagues）外遠的笛卡兒主義者，對於這一距離看來好像只有兩百步寬這件事感到驚異：可是他們的能力甚至於還沒有大到能夠找到上帝來彌合這一差距。馬克思從來都不相信，關於**貨幣**（一種社會關係）本質的知識能夠破壞它的**表象**、它的存在形式——它是一種東西，因為這一表象是它的真正的存在，就像現有的生產方式是必要的一樣<sup>①</sup>。馬克思從來都不相信，一種意識形態會因為關於它的一種知識而消失：因為關於這種意識形態的知識，就像關於它在一定社會內部的可能性條件、結構、特殊邏輯和實際角色的這一知識一樣，同時也是關於它的必然性的這些條件的知識。所以馬克思的**理論反人道主義**並不揚棄在人道主義的歷史存在中的任何東西。在現實的世界裡，關於人的哲學在馬克思之後就像

在馬克思之前一樣可以找得到，而今天甚至於若干的馬克思主義者也想闡明關於一種新的理論人道主義的論點。還有，馬克思的理論反人道主義由於把理論的反人道主義跟它存在的條件聯繫起來，認識到了把人道主義看成是一種**意識形態**的必要性，即條件上的必要性。關於這種必要性的認識並不是純粹的思辨。馬克思主義只能夠把一種跟現有的意識形態形式（即每一種意識形態形式：宗教、倫理學、藝術、哲學、法律——以及占據首列地位的人道主義）有關聯的政策，建立在這一認識的基礎上。在（最後）馬克思主義實現關於人道主義意識形態的政策（也就是說，對於人道主義的政治態度）——即可以在**倫理學的一政治的**領域或者是拋棄，或者是批判，或者是利用，或者是支撐，或者是發展，或者是以人道主義的方式更新當代的各種意識形態形式的這一種政策——的時候，這種政策也只有在它是以馬克思主義哲學的這一絕對條件和一種先決條件為基礎，才有其可能性，因為這種政策是**理論反人道主義**。

#### 四

因此，任何東西都是取決於把人道主義看成是一種意識形態這一性質的知識。

在這裡想對意識形態下個深刻的界定，這是毫無疑問的。以非常概括的方式，就足以明瞭意識形態是在一定社會裡頭，具有歷史存在和角色的各種展現（印象、神話、觀念或概念——視情況而定）的一種（具有其本身的邏輯和嚴謹性的）體系。不用開始研究科學及其（意識形態）歷史之間關係的這一問題，我們就能夠說，意識形態作為一

種展現的體系，有別於科學的地方是在這裡：在意識形態中，實踐的——社會的作用要比理論的作用（作為知識的作用）更加重要。

那這種社會作用的性質是什麼呢？要理解這一點，我們必須提到馬克思主義關於歷史的理論。歷史的「主體」是被賦予人類社會的。人類社會把自身表現為這樣的整體：它們的統一性是由某種特殊的複雜性構成的，這一複雜性表現出幾種層次，這些層次按照恩格斯的說法，我們可以非常概略地把它們給歸納為三種：經濟、政治和意識形態。所以在每一個社會裡，我們都能夠按照有時候是非常弔詭的方式，把作為基礎的經濟活動這一存在、一種政治組織和一種「意識形態」的形式（宗教、倫理學、哲學等等）提出來。因此，**照這種方式意識形態就是每一個社會總體的有機部份了。沒有這些特殊的形態、這些（在各種層次的）展現的體系、它們的意識形態，好像人類社會就無法存在下去。人類社會把意識形態隱藏起來，作為它們歷史呼吸和生活不可或缺的那種組成成份和環境。只有意識形態的世界觀能夠想像沒有意識形態的社會，接受關於意識形態（不只是其歷史形式中的一種而已）將消失無蹤，為科學所取代的這種世界的烏托邦思想。例如，這種烏托邦是這樣的原則，它支撐著這樣的觀念，即本質上的意識形態的倫理學會被科學所取代，或者徹底地變成科學的倫理學；或者，宗教會被可以說是會取代它的位置的科學所破壞；藝術能夠跟知識合而為一或者變成「日常生活」等等。**

而且我將不避開來澄清這一關鍵的問題：**歷史唯物主義不能設想，沒有意識形態（不管它是倫理學、藝術或者「世界觀」）即使共產主義社會也永遠能夠存在下去。顯然，我們有可能預見到在它的意識形態形式上和這些意識形態形式的關係方面有重要的修正，甚至於某**

些現有的形式消失了或者把它們的作用轉移到接近的形式上去；我們也有可能（在已經取得經驗的這一前提下）預見到新的意識形態形式的發展（例如，關於「科學的世界觀」和「共產主義人道主義」的這些意識形態），可是在馬克思主義理論的目前狀態下，我們嚴格地來看，我們不能夠想像，共產主義（即包含著一定的生產力和生產關係的新的生產方式）能夠沒有生產的社會組織和相適應的意識形態而存在下去。

因此意識形態不是一種錯亂或歷史上意外的衍生物：它是一種社會的歷史生活重要的結構。還有，只有這一存在和承認它的必要性才能夠讓我們在意識形態上面產生作用，而且把意識形態加工成爲對歷史進行有計劃的行動的工具。

我們習慣上會說，意識形態屬於「意識」的領域。我們一定不要讓這種名稱誤導，這種名稱還是受到馬克思之前的唯心主義問題設定污染。其實，意識形態和「意識」的關係不深，即使這種術語有一種清楚的意義在。它完全是無意識的，即使在它（就像在馬克思主義以前的「哲學」中那樣）以深思熟慮的方式表現出來時也是一樣。意識形態確實是一種展現體系，可是在絕大多數的情況下，這些展現跟「意識」是無關的：它們通常都是印象，偶而是概念，可是尤其是作爲這樣的結構，而不是取道絕大多數人的「意識」，它們才硬扣在絕大多數人的身上。它們是被理解過的——接受下來的——承受著的文化客體，它們是通過讓人不注意的這一過程，在人的身上以產生作用的方式發揮影響力的。人就像笛卡兒主義者「看過」或者沒有看到——如果說，他沒有考察過月亮的話——兩百步距離外遠的月亮一樣，「體驗著」他們的意識形態：不全然是作爲一種意識的形式，而是作爲他們的「世

界」的一種對象——作為他們的「世界」本身。那麼在這樣說，意識形態大體上是人的「意識」時，我們是講什麼呢？首先，我們是講意識形態是跟其他的社會因素有別的，而且也是說，人是通過古典的傳統，即以意識形態的方式，**通過和取道意識形態，履行著通常跟自由和意識有關的他們的活動**；易言之，是說這個人跟世界之間「體驗著的」關係，包括：**通過意識形態，或者說得更明確一點，就是意識形態本身的**（從事著政治活動的或者沒有從事政治活動的）歷史。馬克思這樣說，正是在（作為政治鬥爭的場合的）意識形態裡頭，人才**意識到**他們在世界上和在歷史中的地位，正是在這種意識形態的無意識內部，人才成功地改變他們跟世界之間的這一「體驗過的」關係，取得所謂的「意識」的這一特定無意識的新形式。馬克思所講的，就是這個意思。

所以，意識形態大體上是人跟他們的世界之間的這一「**體驗過的**」關係。只有在**無意識**的情況下才以「**意識**」這一面貌出現的這種關係，同樣地在它是複雜的，也就是說，在它不是一種單純的關係，而是關係跟關係之間的一種關係，即一種次要程度的關係這一情況下，它才看來是單純的關係。在意識形態裡頭人事實上表現的不是他們跟自己存在情況的關係，而是他們履行他們和他們真實存在情況關係的**這種方式**：這既是以一種真實的關係，又是以一種「**印象的**」、「**體驗過的**」關係為前提的。那麼，意識形態就表現了人跟他們的「世界」之間的這一關係，也就是說，**真實關係和他們跟他們真實存在情況之間的印象關係這一（多元決定的）統一體**。在意識形態中，真實的關係不可避免地被覆蓋在印象關係裡頭，即被覆蓋在**表現一種意志**（保守的、順從的、改良的或革命的）、一種希望或一種鄉愁，而不是描繪現實的

一種關係裡頭。

在這種多元決定中，正是以印象為媒介的這一現實和以現實為媒介的這一印象，意識形態原則上才**產生作用**，也就是說，它才以印象關係本身的方式加強或者修正人跟他們存在情況之間的關係。可見，這種作用從來都不是純粹**工具性的**：利用一種意識形態純粹作為行動的手段，作為工具的人，正當他們使用意識形態而且相信他們自己是意識形態絕對的主人時，會發現他們已經受到意識形態控制，已經受到意識形態影響了。

在**階級社會**的情況中，這是非常清楚的。占統治地位的意識形態因而是統治**階級**的意識形態。可是統治階級並非用是它自己的意識形態的那一占統治地位的意識形態來維繫純粹功利和巧詐的一種外在與明顯的關係。在十八世紀的時候，「新生階級」即資產階級發展出一套關於平等、自由和理性的人道主義的意識形態，這一意識形態給它自己的要求提供這樣的一種普遍性的形式，因此它希望通過這種方式，把只因為它想剝削才要解放的這些人收編到它自己的這一方來（它是通過教育這些人來達成這個目的）。這是盧梭關於不平等的起源的神話：富人把的確是「最深思熟慮的言說」提供給窮人，從而說服他們就像享有他們的自由一樣享受他們受到奴役的生活。在現實裡，資產階級在它能夠讓其他人信服之前，必須相信它自己的神話，而且不只是為了要其他人信服，因為它在它的意識形態裡頭所履行的，是它跟它的**真實存在情況的那一種關係**，這種關係可以讓它同時對自己（賦予自己法權和倫理的意識，以及關於經濟自由主義的法權和倫理的情況）和其他人（那些它所剝削的而且在未來要剝削的人：「自由的勞動者」）產生作用，以便占有、盤據和維繫它作為統治階級的這一歷史角



色。因此，以非常嚴謹的意義來說，資產階級是以自由的意識形態來履行著它跟它的存在情況之間的那一關係：即它的真實的關係（自由主義的資本主義經濟），不過是被覆蓋在印象關係（所有的人都是自由的，包括自由的勞動者）裡頭。它的意識形態是由對於自由的這個詞語的玩弄所構成的。這種玩弄不自覺地暴露出資產階級是想迷惑它所剝削的那些人（「自由人」！），用自由來勒索他們，以便讓他們從事著日常的工作，就像那些正受到剝削的人的自由一樣，資產階級也需要享受它自己的階級統治。正如同剝削他族的民族不是自由的一樣，所以利用一種意識形態的階級也是意識形態的俘虜。因而在我們說到意識形態的階級作用時，我們必須瞭解，占統治地位的意識形態確實是統治階級的意識形態，前者通過使統治階級認為它本身跟世界之間這一體驗過的關係是真實的和正當的這一辦法，不只在統治階級統治被剝削階級時為後者服務，而且也在統治階級把自己建構成為統治階級時為後者服務。

不過，我們還必須深入一點，研究一下在階級已經消失的社會中是什麼東西變成了意識形態。我們剛才說過的，可以讓我們答覆這個問題。如果說意識形態全部的社會作用，我們能夠諷刺地這樣概括，說它是統治階級為了愚弄那些統治階級所剝削的人，才從外部虛構和加以操縱的一種神話（例如柏拉圖的「美麗的謊言」或者現代廣告的技巧），那麼意識形態就隨著階級消失了。可是正像我們所看到的一樣，即使在階級社會情況中，意識形態也是對統治階級本身產生作用的，也有助於統治階級的形成、修正它的態度以便讓它適應它存在的真實情況（例如，法權上的自由）的——可見，在任何社會，假如要把人塑造成、改造成和安裝成符合他們存在情況的需求的話，意識形態（作

爲大宗的各種展現的體系)就不可或缺。假如正像馬克思所說的,歷史是關於人存在情況的一種不斷的改造,而且假如社會主義的社會同樣也是這樣,那麼人就必須不斷地加以改造以便讓他們適應這些情況;假如這種「適應」不能夠放任不管,而必須經常有人承擔責任、支配和監督,那麼正是在意識形態裡頭,人才能夠表達這種需求,才得以比較這種顯著的差別,才得以體驗這種矛盾並且也才能夠讓矛盾的解決「產生作用」。正是在意識形態裡頭,無階級的社會才體驗到它跟這一世界之間的關係合適或不合適,正是在意識形態裡頭而且通過意識形態,意識形態才改造了人的「意識」,也就是說,改造他們的態度和行爲,以便把他們提昇到符合他們工作水平和他們存在情況的境地。

在階級的社會中,意識形態是讓人跟他們存在情況的這一關係安頓下來,以使統治階級得到好處的代用品,也是藉以讓人跟他們存在情況的這一關係安頓下來,以使統治階級得到好處的組成成份。在無階級的社會中,意識形態則是讓人跟他們存在情況的這一關係安頓下來,以使全部人都得到好處的代用品,和藉以讓人跟他們存在情況的這一關係安頓下來,以使全部人都得到好處的組成成份。

## 五

我們現在可以回頭來談關於社會主義人道主義的這一論點,說明我們在科學的術語(社會主義)和意識形態的術語(人道主義)之間看到的這一理論上不相稱的地方了。

在社會主義的個人人道主義跟現有的資產階級或者基督教的個人人道主義之間的關係中,社會主義的個人人道主義本身確實在認爲這

種融合是正當的**這種詞語的玩弄**上，表現為一種意識形態。我決沒有認為這或許是一種諷刺或者無邪的融合。在這個範例中，這種詞語的玩弄還是一個**歷史現實**的指標，同時也是一個體驗到的含混不清的指標和想去克服它的這一念頭的表現。在馬克思主義者跟每一個其他人之間的關係當中，當前者強調社會主義的個人人道主義時，他們的確表明，他們**決心**要把使他們跟可能的同盟者割裂開來的這一裂痕彌補起來，他們的確促進了這一運動，即寄望未來歷史能夠完成給舊的詞語提供新的內容的工作。

重要的就是這個內容。因為，關於馬克思主義的人道主義的論點再一次首先不是供**其他人**利用的論點。闡明這些論點的馬克思主義者在為別人這樣做之前，一定是先**爲了他們自己**才這樣做。現在我們知道，這些發展的基礎是什麼了：它是存在於蘇聯的新情況、無產階級專政的結束和向共產主義的過渡。

而這是每一件事情都是生死攸關的地方。這是我怎麼提出這一問題的方法。在蘇聯，關於（社會主義的）個人人道主義這些論點明顯的發展是**跟什麼東西相適應**的呢？馬克思在《德意志意識形態》中提到關於人和人道主義這一觀念，他說明關於人的性質或人的本質這一觀念，藏有一對**價值判斷**，說得明確一點，就是這對人／非人；然後他這樣寫道：「和『人』一樣，『非人』也是現實條件的產物；這是該產物的否定方面。」這對人／非人是一切人道主義隱藏住的原則，那麼它無非就是渡過一維繫一解決這種矛盾的方式。資產階級的人道主義使人成為一切理論的原則。這一鮮明的人的本質是晦暗的非人性明顯可見的對映物。通過陰影的這部份，顯然是絕對的本質的這一人的本質的內容，就宣佈它令人難以抗拒地誕生下來了。自由—理性的人

揭露資本主義社會自私自利的和分裂的人。在這對非人／人的兩種形式中，十八世紀的資產階級按照「理性—自由」的形式，德國左派激進的知識份子則按照「共同體的」或「共產主義的」形式，以一種拒絕、一種要求和一種綱領的姿態，分別體驗著他們跟他們存在情況之間的這一關係。

當代的社會主義的人道主義如何呢？它也是一種**拒絕**和一種**揭露**：拒絕一切對人的歧視，不管是種族的、政治的、宗教的或者任何其他歧視。它拒絕一切經濟的剝削或者政治的奴役。它拒絕戰爭。這種拒絕不只是一項引以為傲的勝利的宣告書，它還是向外界人士，向全部被帝國主義、被它的剝削、被它的貧困、被它的奴役狀態、被它的歧視和它的戰爭壓迫的人提供的忠告和榜樣：它也是而且主要是**朝向內部的**，即向蘇聯本身，提供的忠告和榜樣。在個人的社會主義人道主義中，蘇聯獨自承認無產階級專政時期過去了，可是它也駁斥並譴責後者「濫用職權」，駁斥並譴責「個人崇拜」時期無產階級專政所採取的各種錯亂的和「應受譴責的」形式。社會主義的人道主義按照內部所使用的方式來說，是處理揚棄無產階級專政的這一歷史的現實，以及無產階級專政的蘇聯所採取的各種「濫用職權」的形式這一歷史的現實。它處理「雙重的」現實：不只是社會主義生產關係的生產力發展（無產階級專政）這一理性的**必然性**所揚棄的現實——而且也是一種**應該不必要加以揚棄的一種現實**，即「**理論的非理性存在**」的新形式，即蘇聯過去的內部產生的歷史的「**非理性**」的和「**非人**」的那一部份：恐怖、鎮壓和教條主義——確實這是在它影響上或者在它的罪行方面還沒有完全揚棄的東西。

可是說完這點後我們是希望從陰影走向光明、從非人走向人。蘇

聯所信奉的共產主義，是一種沒有經濟剝削、沒有暴力、沒有歧視的一種世界——一種在蘇聯人眼前開放的關於進步、科學、文化、麵包和自由發展的這種無限廣濶前景的世界——一種沒有影響或者悲劇才能夠實現的世界。那麼爲何所有的這一切都是這麼慎重地把強調點放在人上面呢？蘇聯人想幫助自己渡過他們的歷史，對於一種關於人的觀念，即關於他們自己的一種觀念，需要做些什麼事呢？在這裡，很難不把一方面是準備和實現重要的歷史轉變（向共產主義過渡、無產階級專政的結束、國家機器的消亡，這些是創立跟這一過渡相適應的新的政治、經濟和文化組織的前提）和另一方面是必須實行這一過渡的歷史情況聯繫在一起。那麼可以看得出來，這些情況也是一樣，帶有蘇聯過去和它的難題這一特有的印記——不只是起因於「個人崇拜」時期的這些難題的這一印記，而且也是「社會主義在一國建成」特有的這一年代更久遠以前的難題的印記，加之首先是在經濟上和文化上「落後」的一個國家。在這些情況當中，從過去承襲過來的「理論」情況必須擺在第一位。

這些歷史性的任務跟它們的情況現在不相配，說明了之所以仰賴這種意識形態的原因。其實，關於社會主義的人道主義的論點指出了這些現實問題的存在：新的歷史的、經濟的、政治的和意識形態的問題，這些問題史大林時期把它掩蓋住了，可是在建設社會主義時還是出現了——這些是跟社會主義生產力取得的發展層次相適應的關於一些經濟的、政治的和文化的組織形式的問題；這些是關於一些新的歷史時期個人發展的新形式的問題；在這一時期，國家不再以強制的方式控制領導權，或者控制每一個人的命運；在這一時期，從這時候起每一個人都在客觀上有這樣的選擇權利，也就是說，都有靠自己來使

自己變成怎樣的人的**這一困難的工作**。關於社會主義的人道主義的這些論點(個人的自由發展、尊重社會主義法制、人的尊嚴等等)，都是蘇聯人和其他的社會主義者**正在體驗**他們自己跟這些問題之間的這一關係(也就是說，他們置身的**這些情況**)的方式。我們很明顯地可以看到，按照它們發展的必然性，政治和倫理的問題在絕大多數社會主義民主國家中就像在蘇聯一樣出現在首列，而且對西方各國的黨來說，也是一樣，它們都被這些問題纏住了。現在我們同樣明顯地可以看到，這些問題都是有時(如果說不是經常的話)才**從理論上**仰賴從馬克思早年時期、從他關於人的哲學那裡取來的那些概念：關於異化、分裂、拜物教、整體的人等等的概念，來加以處理的。可是，就以這些問題本身而言，它們基本上都是一些這樣的問題，它們絕不需要關於「人的哲學」，它們牽扯到社會主義國家在無產階級專政消亡或者揚棄無產階級專政這一階段當中，關於一些經濟的、政治的和意識形態的生活的新組織形式(包括個人發展的新形式)的準備工作。這些問題被某些意識形態專家以關於**人的哲學**的一項作用這一方式提出來——而不是按照馬克思主義理論的經濟、政治和意識形態角度，以公開的、全面的和嚴謹的方式提出來——道理何在？為什麼有這樣多的馬克思主義哲學家看來都覺得有需要引用馬克思主義以前關於**異化**的意識形態概念，以便按照想像的方式來思考和「解決」這些具體的歷史問題呢？

如果說這種意識形態的仰賴不是按照自己的方式成爲一種必要性指標(即它還是不能夠在其他的、基礎更穩固的必要性形式的庇護下得到保護)，那麼我們就不察看關於這種意識形態仰賴的誘惑。無疑的，共產黨人在把社會主義的經濟、社會、政治和文化**現實**跟一般帝國主義的「非人性」對立起來時，是正確的；無疑的，這種對比也是社會

主義和帝國主義之間衝突與鬥爭的一部份。可是，以既不區分也不保留的方式，來利用像人道主義這種意識形態的概念，好像它是一種理論概念一樣，在它免不了有讓人產生一些意識形態上的無意識的聯想這一嫌疑，而且很容易就會跟關於小資產階級抱負（我們知道，列寧曾預言有美好的未來的小資產階級和它的意識形態，都還沒有被歷史所埋葬）的一些論點混淆在一起時，或許就一樣是有危險性。

在這裡我們正觸及一個更深刻而且無疑是很難表達的道理。在某種範圍裡頭，我們確實可以把這種對於意識形態的仰賴，看成是替代對於理論的仰賴的這一代替品。在這裡我們也發現到目前馬克思主義理論從它的過去接受過來的那些**理論的條件**——不只是史大林主義時期的教條主義，而且還有從更前面的、有災難性後果的第二國際機會主義解釋的傳承，這種傳承列寧畢生跟它展開鬥爭，可是它還沒有被歷史所埋葬。這些條件阻礙了如果馬克思主義理論想要確切地取得新的問題提法所需要的那些概念，就絕對不可或缺的那種發展：有了那些概念，今天就可以讓馬克思主義理論以科學而不是意識形態的方式，提出這些問題；有了那些概念，就可以讓馬克思主義理論以事物的名稱來稱呼事物，也就是說，以合適的馬克思主義的概念，而不是像實在太常有的那樣，以意識形態的概念（異化）或者以沒有任何明確的地位的概念，來稱呼事物。

例如，我們很遺憾地看到，共產黨人用來指出蘇聯和工人運動在歷史上的一種重要歷史性現象的這樣一種概念：關於「個人崇拜」的這一概念，如果說我們要把它看成是一種理論的概念的話，它在馬克思主義理論中總是「不存在的」、不能夠分類的概念；它完全可以描述和譴責一種行為方式，而且在這些基礎上，具有雙重的實踐價值，可

是據我所知，馬克思從來都不認為可以直接把一種政治行為的方式理解成爲一種歷史的範疇，也就是說，理解成爲一種從歷史唯物主義的理論取來的概念：因爲如果說它確實指出了一種現實的話，那麼它就不是歷史唯物主義理論的概念了。可是，凡是提到「個人崇拜」的東西，都正好關係到上層建築的領域，因此關係到國家組織和意識形態的領域；還有它大部份還只關係到這種領域，這種領域我們從馬克思主義的理論知道，它具有「相對獨立性」（它非常簡單地以理論說明了社會主義的下層結構怎麼在錯誤地影響到上層建築的這一時期，能夠發展而沒有遭到重大的傷害）。爲什麼存在的、已經知道的和得到大家認識的馬克思主義的概念，沒有人把它們拿來思考這種其實是被說成爲一種行為方式，而且跟一個人的「心理狀態」有關的現象，同時把這種現象擺在一個位置上呢？也就是說，爲什麼只有描述而沒有思考呢？如果說一個人的「心理狀態」能夠具有這種歷史角色，關於這種明顯的「心理狀態」上升成爲具有歷史事實的地位，並且成爲歷史事實的領域這一可能性的一些歷史情況，爲什麼不按照馬克思主義的方式把這種問題提出來呢？馬克思主義在它的原理中就包含有按照歷史提出這種問題，從而澄清和有助於解決的這一手段。

我所舉的這兩個例子，都是關於異化的概念和關於「個人崇拜」的概念，這不是偶然。因爲關於社會主義人道主義的概念也一樣（尤其是關於法律和人的這些問題），都把在上層建築的領域所產生的問題（國家組織、政治生活、倫理學、意識形態等等）當作它們的對象。而且我們無法制止這樣的想法：在那裡仰賴意識形態也是最便利的捷徑，也可以代替理論的不足。理論不足，但它只是隱而不彰的，只是潛在的。剛講的這些，就是仰賴意識形態的這種誘惑的作用；就像恩



格斯所講的那樣，這是通過使一個人的需要和渴望成爲一種理論論證的辦法，而且通過把對理論的需求當作是理論本身的辦法，來彌補這種空缺、這種延誤、這種裂痕的，它並沒有公開地承認這點。會很容易就形成對我們的一種威脅而且隱藏在史無前例的社會主義本身的成就後面的這種哲學的人道主義，是這種填充品。它在理論欠缺的情況下，注定要賦予馬克思主義的意識形態專家所缺少的關於理論的這種**感受**；這種感受不能說是所有馬克思給我們的東西中最爲珍貴的——即可以成爲科學的知識。

正是因爲如此，如果說社會主義的人道主義是在議事日程表上，那麼這種意識形態的充分理由要是沒有把我們扯進關於意識形態和科學理論的一種混淆中，那它也還是決不能夠作爲謹防有害的理由的一種告誡。

馬克思的哲學的反人道主義確實讓我們理解到了現有的意識形態（包括人道主義）的必要性。不過同時，因爲馬克思的哲學的反人道主義是批判的和革命的理論，所以它也讓我們理解到了要採用來對付現有的意識形態的一些策略；不管對它們是否要加以支持、加工或者打倒。而且馬克思主義者也都知道，沒有策略不是仰賴戰略的——同時沒有戰略不是仰賴理論的。

一九六三年十月

●在這裡我使用「階級人道主義」是以列寧的這種說法的意思來用的。列寧的說

法是這樣：十月的社會主義革命把政權交給了工人階級、工人和貧農，而且十月的社會主義革命**代表他們**，保障了他們以前所不知道的那些生活條件、行動和發展，即**給工人階級民主**，**對壓迫者實行專政**。我不是以馬克思早期著作中所採用的那種意思來使用「階級人道主義」，在馬克思早期著作那裡，無產階級在其「異化」中本身展現人的本質，革命則保證了人的本質的「實現」；這種「宗教性質」的無產階級（「普遍的階級」，因為它是在「反抗他自身的喪失」中的「人的喪失」）的概念，青年盧卡奇在他的《歷史與階級意識》（*Geschichte und Klassenbewusstsein*）中重新採用。

- ②馬克思，〈第六屆萊茵省議會的辯論（第一篇論文）〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁六三。
- ③馬克思，〈摘自《德法年鑑》的書信〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁四一七。這是一八四三年馬克思給盧格（Arnold Ruge）的一封信——一種令人欽佩的提法、馬克思早年哲學的線索。
- ④馬克思，〈第一七九號《科倫日報》社論〉，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，（北京：人民出版社，一九六五年），頁一二九。
- ⑤同前揭書，頁一二六。
- ⑥費爾巴哈和歷史給德國年輕的激進派帶來的理論危機這一匯流，說明他們為什麼對《哲學改革臨時提綱》、《基督教的本質》、《未來哲學原理》的作者這麼狂熱的原因。其實，費爾巴哈給青年的知識份子的理論危機提出了**理論上的**解決方案。在他關於異化的人道主義當中，他提供給他們這些理論概念，這些概念能夠讓他們把人的本質的異化思考成爲人的本質的實現的一種不可或缺的環節，也能夠讓他們把非理性（國家的這一非理性的**現實**）思考成爲理性的實現（國家的觀念）的一種必要的環節。因此能夠讓他們把不這樣的話他們將遇到的苦難，**思考成爲非理性本身**：這是理性和非理性之間必要的**關聯**。自然，這種關係還是陷在哲學人類學，即它的基礎的陷阱之中。原因是出在這種理論條

件上面：它重新運用了人的概念，這種概念是思考歷史理性和理性這一歷史關係不可或缺的。人不再是通過理性和自由來說明：他在他的「共同體」的這一原則中變成了具體的互相的主體性、愛情、博愛、「類存在物」。

- ⑦目前正時髦的整個關於「物化」的理論，即仰賴把在馬克思早期著作（特別是《一八四四年經濟學哲學手稿》）中發現的異化理論生動地突顯在《資本論》的「拜物教」理論上面。在《一八四四年經濟學哲學手稿》中，人的本質的對象化被說成是對人重新占有人的本質不可或缺的初步東西。人在對象化的全部過程中只是以對象性的方式存在著。在這種對象性當中，人接觸到以外在的、非人的本質的這一外表出現的他自己的本質。我們不能把這種「對象化」稱之為「物化」，即使我們把它稱之為「非人的」。「非人」尤其不是以一種「物」的模式展現出來的：不過有時候是以「獸性」的模式（或者甚至於以還沒變成獸性以前——就是跟自然甚至於不再有單純的動物的關係——的模式），有時是以萬能和對超然存在（上帝、國家）以及金錢（這些自然是一種「物」）迷戀的模式展現出來的。在《資本論》中，唯一以「物」（這塊金屬）的形式出現的社會關係，就是貨幣。可是貨幣以「物」（這是說，把價值跟使用價值在貨幣中混合在一起）的方式出現的這一概念，確實並不符合這種「物」的現實：在人跟貨幣產生直接的關係當中，人所面對的不是一種單純的「物」的野蠻行徑；而是支配著物和人的一種權力（或者對支配著物和人沒有權力）。在人的關係中到處看到「物」的這種物化的意識形態，在「物」（這是一種我們不能想像的、跟馬克思比較沒有關係的範疇）這一範疇內混淆了每一種按照貨幣—物的意識形態這一模式來思考的社會關係。





## 關於「現實的人道主義」的 補充箋註

關於「現實的人道主義」這一用語我只講一兩句話①。

特別的差異是在**現實**的這一形容詞上面。現實的人道主義是以它跟不是現實的人道主義、唯心（主義）的、抽象的、思辨的人道主義等等對立的方式，從科學上來加以界定的。這一**參照**的人道主義同時是被新的現實的人道主義引用來當作一種參照，也是被新的現實的人道主義拋棄，因為它抽象、不現實等等。所以舊的人道主義是被新的人道主義斷定為抽象的和虛幻的人道主義。它的虛幻是在於把目標放在不現實的對象上面，是把不是現實的對象的一種對象當作是它的內容。

現實的人道主義把自己表現成爲這樣的一種人道主義，它不是把抽象的思辨對象當作是它的內容，而是把現實的對象當作是它的內容。

可是這種定義還是否定的定義：它足以表達拒絕某種內容，可是它並沒有提供新的內容本身。現實的人道主義目標所在的這一內容不是在關於人道主義或「現實」本身的這些概念，而是這些概念的外部。現實的這一形容詞是**提示性的**：它指出，爲找到這一新的人道主義的內容，你必須在**現實**中——在社會、國家等等中——來找。所以現實的人道主義的概念是跟作爲它的理論參照的人道主義的內容相聯繫

的，不過它通過拋棄後者的抽象對象——而且通過提供一個具體、現實的對象——是跟這一人道主義的內容對立的。**現實**的這個詞語扮演著雙重的角色。它暴露出在舊的人道主義中的這一唯心主義和抽象（關於現實的這一概念的否定作用）；同時它指出了**外在的現實**（對舊的人道主義是外在的），在這一外在的現實中，新的人道主義將找到它的內容（關於現實的這一概念的積極作用）。可是，關於「現實的」這一詞語的這一積極的作用，不是關於**知識**的一種積極作用，它是關於**實踐的提示**的一種積極作用。

實際上，要把舊的人道主義改造成為現實的人道主義的這一「現實」是什麼呢？它就是社會。《關於費爾巴哈的提綱》第六條竟然講到這樣的地步：非抽象的「人」是「一切社會關係的總和」。那麼如果說，我們照字面的意思把這一句話看成是一種妥當的定義，它就**沒有任何意義**。試圖而且給它一種文字上的說明，你可以看到，不靠下面那種迂迴的說法是行不通的：「如果任何人想知道現實是什麼，即不是跟關於人的概念、或者關於人道主義的概念妥當地相適應的現實，而是在這些概念中直接折衝的現實，那麼現實就不是抽象的本質，而是社會關係的總和。」這種迂迴的說法就它的社會關係的總和這一定義來說，馬上說明關於人的概念**不妥當**。在這兩個術語（人／社會關係的總和）之間，無疑地有某種的關係，可是它不是在定義上一看就可以知道的，它**不是一種定義的關係，也不是知識的關係**。

不過這種不妥當有一種意義，而這種關係也有一種意義在：一種**實踐的意義**。這種不妥當顯然指出了一種**要達成的行動**，一種**要實行的替換**。它意味著，要通過不再是尋找抽象的人而是尋找現實的人，來找出間接提到的這一現實，也就是說一定要**轉向社會**，而且要從事

關於社會關係總和的分析。在現實的人道主義這一用語中，據我的看法，「現實的」這一概念是一種實踐的概念，等於「指出」要實行哪一種運動，以什麼方向，到什麼地方，在哪裡必須**替換**，以達到現實的地上而不是抽象的天堂的一種**信號**、一種揭示板。「現實，走這條路！」我們順著這個**指標**，我們走出來到社會，到社會關係以及它們現實的可能性這些條件中。

可是，就是這時候，震驚我們的弔詭出現了：一旦這種**替換**確實實行出來，一旦關於這樣一種現實對象的科學分析做下去，我們就會發現，關於具體（現實）的人的知識，也就是說，關於社會關係總和的知識，只有在我們完全沒有關於人的這一概念（是在這樣的意義下，即在這種意義裡，關於人的概念是存在於它的理論說法中，即使在替換之前）所做的**理論服務**來進行的這一條件下，才有其可能性。確實，這種概念在我看來，從科學的觀點來看是沒有用的，這不是因為它是抽象的概念！——而是因為它不是科學的概念。要思考關於社會的現實，要思考社會關係的總和，我們要實行徹底的替換，不只是空間的替換（從抽象到具體），而且也還有概念的替換（我們改變我們的基本概念！）。馬克思藉以思考現實的以及現實的人道主義所指出來的這些概念，從來都不再把關於人的或者人道主義的概念引用來作為**理論**的這些概念；而是其他的、嶄新的概念，這其他的、嶄新的概念就是關於生產方式、生產力、生產關係、上層建築、意識形態等等的概念。這是弔詭的所在：向我們指出替換終點的這一實踐的概念，已經在替換本身中被吞併了，向我們指出研究場合的這一概念，從現在開始也不在研究本身當中了。

這是構成提出新的問題設定的這一**過渡—斷裂**特有的現象。在思

想史中的某些環節，我們看到這些**實踐的概念**出現了，而且從典型上來看，它們是**內在不平衡**的概念。一方面，它們屬於作為它們「理論的」參照系（人道主義）的這一舊有的意識形態領域；可是在另一方面，它們關係到新的領域，這一領域指出了要實行出來以進入新的領域的這種**替換**。在第一方面，它們還有一種「理論」的意義（它們參照系的領域裡的這一意義）；在第二方面，它們唯一的意義是作為**實踐**的信號，指出方向和終點，可是並沒有提供妥當的概念。我們還是在早先的意識形態的領域裡；我們正接近它的邊界，而且路標向我們指出了一個不可知的彼岸、一個方向和一個終點。「越過邊界，往社會的方向繼續前進，你會發現現實。」這個路標還是樹立在意識形態的領域裡，**這種訊息還是用它的語言寫的**，即使它使用了「新的」詞語，甚至於這種對於意識形態的拋棄也還是用意識形態的語言鋪述的，就像我們在費爾巴哈那裡很明顯地看到的那樣：「具體」、「現實」，這些都是處於意識形態當中跟意識形態對立的名稱。

你能夠無限期地停留在邊界線上，不停地重複著具體！具體！現實！現實！這就是費爾巴哈幹的事，費爾巴哈也提到社會和國家，而且不停地談論完全是發展出來的人的需欲、政治和工業總和的這一現實的人、具有需欲的人、具體的人。他停在這些詞語中打轉，在這些詞語的具體性本身當中，這些詞語讓他注意到他稱之為人的**實現**的這一人的形態（費爾巴哈也說過，按照**這時適合社會**的這一概念的定義來說，現實的人就是社會，因為在社會的每一個歷史環節中的社會，對他來說，無非是**人的本質**的這一進步的表現。）

或者說，相反的，你能夠永遠跨過邊界，深入到現實的領域，而且像馬克思在《德意志意識形態》中所說的那樣，「認真地從現實的研



究出發」。這時，這種信號就能夠起著它實際的作用。它還是在舊的領域之內，還是在通過**替換**這一事實而**拋棄**的領域之內。在那裡，你就面對著你現實的對象了，你就不能不創造必要的和妥當的概念、思考這一對象，你就不能不承認這樣的事實：舊的概念，尤其是現實的人或者現實的人道主義這一概念，不能夠讓你**思考關於人的現實**，而要取得確實不是一種直接性的這種直接性，一定就要像跟知識有關的那些地方一樣，兜一個大的圈子。你拋棄了舊的領域，舊的概念。在這裡你是身在新的領域裡，因為這一新的領域，新的概念就會賦予你知識。在所在和問題設定中真正改變的信號出現了，新探險——發展科學的這一探險——開始了。

難道我們注定該要重複相同的經驗嗎？現實的人道主義今天可以是一種拋棄和一種綱領的**口號**，同時因此在最好的情況下可以是一種**實踐**的信號，即拋棄只存在於言說中而不是存在於制度設施的現實中的抽象的「人道主義」——而且，它可以是關於一種超越、一種還有待**超越**、還沒有真正**實現**可是只希望實現的現實的這一提示，它也可以是使抱負實現的這一綱領。可以看得很清楚，深刻的拋棄、真正的願望以及要克服還沒有克服的障礙的一種急迫的欲念，都按照它們自己的方式以另外的方式表現在現實的人道主義的這一概念中。同樣確定的是，在歷史的每一個時代，人都必須獨立進行他們自己的試驗，而且有些人可以追溯他們的老前輩和先進走過的「道路」，這並不是偶然。共產黨人應該認真地瞭解隱藏在這種願望裡的真正意義，應該認真地瞭解這些現實（對於這些現實來說，這種實踐的概念就是一種指標），這肯定是不可避免的。共產黨人會在表現這種願望或者一些新的試驗的這些還沒有確定的、混淆的和意識形態的形式——以及他們自

己的理論概念——之間來來去去穿梭；在確實證明是必要的時候，他們也會創造適合我們自己時代的實踐的那些變動的新的理論概念，這也肯定是不可避免的。

可是我們不應該忘掉，分隔意識形態和科學理論的這個邊界，在一百二十年以前已經被馬克思跨越過了；這一偉大的創舉和這一偉大的發現已經記錄在著作中，並寫在一種知識的概念體系中了，它的作用過去曾經一點一滴地改變了地球和它的歷史的面貌。我們不能夠而且一定不能片刻拋棄這種無可替代的增長所帶給我們的好處，這種理論資源所帶給我們的好處在豐富程度和可能提供的方面，是遠超過迄今為止我們對於它們所做的利用。我們一定不能夠忘掉，對擴大和強化社會主義基礎必不可少的那種對於今天世界發生了什麼事以及政治和意識形態交替的理解，是只有（就我們來說）在我們沒有像那種在意識形態和科學之間還不確定的邊界那樣，遠遠掉落在馬克思為我們超前的東西後面時才有可能。我們可以給所有那些幾乎要跨過這個邊界的人助一臂之力，不過我們必須自己已經跨過了這個邊界，而且已經按照我們的概念把舞台這種變化不可逆轉的結果記下來。

在我們看來，「現實」不是一種理論的口號；現實是不以關於現實的知識為轉移的現實的對象——不過現實的對象只能夠通過現實的知識來說明。在這種次要的、理論的關係上，現實是跟認識現實的手段同一回事，現實就是它的已知的或者未知的結構，現實就是馬克思主義理論的那個對象，就是馬克思和列寧偉大的理論發現所標示出來的對象，在這一廣袤、生動、不斷發展的領域中，人類歷史的事件從現在開始能夠由人的實踐來掌握了，因為這些事件是在他們的概念掌握、他們的知識的範圍之內。

在我說：現實的人道主義或者社會主義的人道主義按照我們就理論賦予它的地位，可以是認識的對象或者誤解的對象；就它正好可以勝任它的作用，不跟完全不同的作用混淆在一起的這個範圍內，它可以充當一種**實踐的、意識形態的**口號；它決不能剔除**理論**概念的這些屬性；等等時，這就是我所說的意思。我的意思也是說，這個口號本身不會擋住它自己的發展，但它最多能夠在**訊號**支配得到的地方，指出**超越它的這個所在**。我的意思是說，關於這種實踐、意識形態概念的某種**誇張**，會讓馬克思主義理論掉在它自己的邊界後面；而且還有，甚至於會妨礙（如果說不是排斥）真正地**提出問題**，從而真正地解決問題的方式，這些問題馬克思主義理論是有意按照它自己的方式，把它的存在和緊迫性指出來的。簡單的說，仰賴深刻地刻劃在每一個人道主義的意識形態裡的倫理學，可以起著以想像的方式來研究現實問題的作用。一旦**我們認識到這些問題**，我們就是按照明確的方式把這些問題提出來了；這些問題是關於經濟生活、政治生活和個人生活形式的一些組織上的問題。要正確地把這些問題提出來，要在現實中解決，我們就必須按照它們的名稱，即**它們的科學上的名稱**，來稱呼它們。人道主義的口號沒有理論上的價值，可是作為一種實踐的指標，它確實有價值：如果說，我們要想創造歷史變革（馬克思思考過它的必要性），我們就必須認真考慮具體問題本身，即具體問題的知識。我們一定要小心，在這個過程中，由**詞語**的實踐作用所證明的詞語，沒有任何一個偷偷地發揮了一種理論的作用；反而是這樣，在**詞語**發揮它的實踐作用時，它同時也從理論的領域消失了。

- ①「現實的人道主義」這一概念證明了桑普漢(Jorge Semprun)發表在《光明》(Clarté)第五十八期上面的那篇文章的論證(見 *Nouvelle Critique*, No. 164, March, 一九六五)。這是從馬克思早期著作中借來的一個概念。



## 術語匯編

### 抽象(*abstrait*)

在阿圖塞看來，抽象和具體在理論上對立的地方完全是在理論的領域。抽象是理論實踐即它的第一種一般性（見該條）的出發點，而具體則是它的終點（第三種一般性）。這種一般的把理論看成是抽象而把現實看成是具體的理論觀念，是費爾巴哈和馬克思自己青年時期著作的特質。

### 異化(*aliénation, Entäusserung*)

這是馬克思在他早期著作中所使用的一種意識形態的概念，這個概念也被支持這些著作的人看成是馬克思主義的重要概念。馬克思從費爾巴哈的人本學取得這個術語，在費爾巴哈的人本學裡面，它指出人和社會的這一狀態，人的本質在這裡只是以上帝的被扭曲的形式呈現在人的面前，雖然人以人的本質的形象（類存在物）創造上帝，可是上帝在人的面前是以外在的、先於他而存在的創造者的身份出現在他的面前。馬克思利用這個概念來批判國家和經濟學，說它們以同樣的方式吞沒了人真正的自決的勞動。可是在馬克思晚期的著作中，這

個術語出現的次數很少，在馬克思晚期的著作中出現過這一術語的地方不是以諷刺的手法來運用，就是具有不同的概念內容（例如，在《資本論》裡頭）。

### 認識論上的斷裂(*coupure épistémologique*)

巴歇拉爾在《科學精神的形成》(*La Formation de l'esprit scientifique*)中所引用的概念，這跟康吉列姆(Georges Canguilhem)和傅珂(Michel Foucault)在思想史中的研究對於這一術語的用法有關聯(請參考阿圖塞的〈給英譯者的信〉*Letter to the Translator*)。它說明從科學形成以前的思想世界到科學世界的這一跳躍；這一跳躍包含跟科學形成以前的(意識形態)概念整個參照系模式和架構進行徹底的決裂，建立新的模式(請見問題設定條)。阿圖塞把它給應用到馬克思拋棄他青年時期的黑格爾的和費爾巴哈的意識形態，在他晚年的著作中建立整個關於辯證法和歷史唯物主義(見該條)這些基本概念的上面來。

### 思維的具體／具體的現實(*concret-de-pensée / concret-réel*)

在費爾巴哈的意識形態裡頭，思辨的抽象(見該條)即理論，是跟具體、現實對立的。可是在成熟期的馬克思看來，理論的抽象和具體兩者都是以第一種一般性和第三種一般性(見該條)的方式存在著的。思維的具體是完全在思想中產生出來的，相反的，具體的現實則「仍然是在頭腦之外保持著它的獨立性」(馬克思)。

### 場合(*conjoncture*)

馬克思主義關於政治科學的重要概念（請參考列寧的「當前形勢」）；它指出必須應用政治策略的任何一定時刻力量正確的均勢、矛盾多元決定（見該條）的狀態。

### 意識(*conscience*)

指出意識形態所在（錯誤意識）和被克服（真正意識）、受到馬克思主義產生之前的青年馬克思的意識形態污染的這一地區的一種術語。其實，阿圖塞說，意識形態完全是無意識的——它是不自覺地硬扣在絕大多數人身上的一種結構。

### 矛盾(*contradiction*)

它是把實踐（見該條）接合成為社會形態（見該條）複雜整體的一種術語。矛盾按照它們的多元決定（見該條）狀態，可以是對抗的或者非對抗的。

### 矛盾的凝聚、替換和融合(*condensation, déplacement et fusion des contradictions*)

弗洛伊德(Sigmund Freud)是把凝聚和替換用來指出夢的作用所展現出來的夢中思維的兩種方式——通過把一些夢的思維壓縮成一種印象，或者通過把精神上的強度從一種印象轉移到另外一種印象上去。阿圖塞用這些精神多元決定過程的類比，來說明馬克思主義的歷史理論中矛盾多元決定（見該條）的不同形式。在穩定的時期，社會形態的基本矛盾是被替換抵銷了；可是在革命的形勢中，它們就會凝聚或者融合成爲一種革命的決裂。

### 不平衡發展(*développement inégal*)

列寧和毛澤東的一種概念：社會形態中的一切矛盾多元決定（見該條）是意味著沒有任何一種矛盾能夠單純發展著；不同的時候和地點的不同的多元決定產生完全不同的社會發展模式。

### 意識的辯證(*dialectique de la conscience*)

黑格爾的辯證法，或者任何不同的組成成份或環節都是關於一種簡單的、內在的起源的外在化的辯證法。例如，在黑格爾的《歷史哲學》中，羅馬就是抽象的法的人格表現等等。

### 特定有效作用(*efficacité spécifique*)

馬克思晚期理論的性質：社會形態的不同層面並不像在黑格爾的辯證法那裡一樣，跟作為現象和本質的意識（見該條）是有關係的，社會形態的每一種層面對於複雜整體，即占主導地位的結構（見該條）都有它明確的影響。因此，我們不能像庸俗的馬克思主義那樣，把基礎和上層建築都看成是本質和現象。國家和意識不完全是經濟的表現，它們在有一層面是占主導地位的（這種占主導地位歸根到底是由經濟決定的）一種有結構的整體內部是獨立的。

### 經驗主義(*empirisme*)

阿圖塞用非常廣義的方式來使用這種經驗主義的概念，它包括一切這樣的「認識論」，即把一定的主體跟一定的客體對立起來，稱呼知識是通過主體對於客體的本質所做的抽象這樣的認識論。因此關於客



體的知識是客體本身的一部份。不管我們所談到的（精神的、歷史的等等）主體的本質或者（連續的、不連續的、動的、不動的等等）客體的本質是什麼，都還是這樣。這樣也涵蓋了傳統上稱呼為「經驗主義的」那些認識論，這一定義包括古典的唯心主義以及費爾巴哈的和青年馬克思的認識論。

### 社會形態(*formation sociale*)

（表示所謂的「社會」的一種概念。——阿圖塞）（這是原作者添加進來的一段話）這一具體的複雜整體包含著發展中的某個地方和階段的經濟實踐、政治實踐和意識形態實踐（見該條）。歷史唯物主義是關於社會形態的這種科學。

### 第一、第二和第三種一般性(*Généralités I, II et III*)

在理論實踐（見該條）即關於知識生產的過程中，第一種一般性是抽象的、部份意識形態的、部份科學的一般性，這些一般性是科學的原料，第三種一般性是被生產出來的具體的、科學的一般性，而第二種一般性是一定環節的科學理論，即知識（見該條）生產的手段。

### 人道主義(*humanisme*)

人道主義是意識形態的問題設定（見該條）特有的特質，馬克思是從這裡脫穎而出的，而且用比較普通的話來說，是從最現代的意識形態脫穎而出的：人道主義特別自覺的形式是費爾巴哈的人本學，它宰制著馬克思的早期著作（見該條）。可是，歷史唯物主義作為一種科學，像揭示於馬克思晚年著作中的一樣，包含著一種理論反人道主義。

「現實的人道主義」是以斷裂時期的著作（見該條）為其特徵的：保留了人道主義的形式，可是像是「社會關係的總和」這種用法，有歷史唯物主義概念的傾向。不過，關於社會主義社會的這一意識形態（見該條）會是一種人道主義，即無產階級的「階級人道主義」（很顯然是我以暫時性的、不是徹底批判的方式來使用的一種表述。——阿圖塞）（這是原作者添加進來的一段話）

### 意識形態(*idéologie*)

意識形態是人跟他們的世界「體驗過的」關係，或者這種無意識的關係的一種反映形式，例如一門「科學」（見該條）等等。它不是因為它是謬誤的才跟科學有別，因為它也能夠是有系統的和可以推理的（例如，神學），而是因為涉及到對於理論、對於知識的實踐——社會宰制這一事實，它才跟科學有別。從歷史上來看，它是先於科學而存在的，科學是通過跟它完成一種認識論上的斷裂（見該條）才產生出來的，可是它作為每一個社會形態（見該條）（包括社會主義社會，甚至於共產主義社會）的一種重要組成成份，是跟科學一起並存的。

### 知識(*connaissance*)

知識是理論實踐（見該條）的產物；它是第三種一般性（見該條）。照那樣說來，它很明顯是跟關於理論問題的實踐認識（*reconnaissance*）有分別。

### 辯證唯物主義和歷史唯物主義（*matérialisme dialectique et historique*）

歷史學家，甚至於是那些自稱為馬克思主義者的歷史學家，都排斥唯物主義和辯證唯物主義之間的這一古典的馬克思主義的區分，因為他們把哲學視為關於歷史過程的自我認識，因此把哲學跟歷史科學等同起來了；充其量把辯證唯物主義歸結為歷史的方法，而歷史科學則是它的內容。阿圖塞反對歷史主義，反對這種等同的方式。他認為，歷史唯物主義是歷史的科學，而辯證唯物主義即馬克思主義的哲學則為科學實踐的理論（見具有大寫字母 T 開頭的「理論」條）。

### 否定的否定 (*négation de la négation*)

一種馬克思甚至於在他的成熟期著作中「賣弄」的黑格爾的概念。它表明這一破壞和恢復（揚棄／奧伏赫變，見該條）的過程，經過這個過程，精神從它發展的一個階段移動到另一個階段。馬克思認為，它說明了因為封建制度的破壞已經存在的資本主義，本身注定因為社會主義和共產主義的興起而遭摧毀的這一事實（這種說法是運用這個概念的比喻性用法——阿圖塞）（這是原作者添加進來一段話）。

### 多元決定 (*surdétermination, überdeterminierung*)

弗洛伊德曾用這個術語描寫（除了別的東西以外）夢中的思維在印象裡頭的展現，這些印象的特點是它們把許多思維凝聚在一個單純的印象 (*condensation / Verdichtung*) 裡，或者是把精神能量從一個特別強有力的思維轉移到顯然微不足道的印象上 (*displacement / Vereschiebung-Verstellung*)。阿圖塞使用這同一個術語來描寫在每一個構成社會形態（見該條）的實踐（見該條）內部矛盾對於整個社會形態的作用，從而反過來對於每一個實踐和每一種矛盾的作用，這

種作用說明了在任何特定的時刻占主導地位的結構（見該條）內部這些矛盾的支配與從屬、對抗與非對抗的模式。說得更明確一點，矛盾的多元決定是關於矛盾在複雜整體內部存在情況的這一在矛盾上面的反映，也就是說，是關於複雜整體的其他矛盾的這一在矛盾上面的反映，易言之，是它的不平衡發展（見該條）。

### 「哲學」／哲學（*'philosophie' / philosophie*）

（有方括號的）「哲學」是用來表明跟（有大寫字母 T 開頭的）理論（見該條）對立的各種意識形態（見該條）反映出來的形式。請參考阿圖塞本書第六部份的〈談談關於所採用的術語〉。（沒有方括號的）哲學是在後來寫出來的文章中用來表明馬克思主義的哲學，即辯證物主義的。

### 經濟的、政治的、意識形態的和理論的實踐（*pratique économique, politique, idéologique et théorique*）

阿圖塞接受恩格斯引進的和毛澤東多方說明的這一理論，即經濟的、政治的和意識形態的實踐是構成社會形態（見該條）的三種實踐（生產過程或者加工過程）。經濟實踐是通過人的勞動把自然加工成爲社會的產品，政治實踐是通過革命對社會關係進行加工，意識形態實踐則是通過意識形態鬥爭把個人跟體驗過的世界這一關係加工成爲新的關係。在阿圖塞注意強調科學跟意識形態之間的差異當中，是堅決認爲理論構成了用理論把意識形態加工成爲知識的第四種實踐，即理論實踐。在每一種實踐中起決定作用的環節是生產的加工，它把原料、人和生產工具聚集在一起——而不是執行加工的人，因此人不能自稱

是歷史過程的主體。阿圖塞也討論過次要的實踐，例如，技術實踐 (*pratique technique*)。

### 問題設定 (*problématique*)

我們不能孤立地考察一個詞語或者概念；詞語或概念只存在於它被使用的理論或意識形態的架構，即它的問題設定中。(如果不參考阿圖塞的〈給英譯者的信〉的話) 在傅珂的《瘋狂與文明》 (*Madness and Civilization*) 裡也可以清楚地看到相關的概念在產生著作用。我們應該強調，問題設定不是世界觀。它不是我們能夠通過經驗的、一般化的解讀，從一套作品推論出來的關於個人或時代的那個思想的本質；它的重點是在問題設定內部關於問題和概念的不在場這上面，就像它們的在場是一樣的；因此，我們只能夠按照弗洛伊德式的精神分析學家針對其病患的言辭所做的解讀這一模式，通過對症解讀法 (*lecture symptomale*) (見該條) 來瞭解問題設定。

### 解讀法 (*lecture*)

馬克思主義理論的問題 (或者任何其他理論的問題) 只能夠通過學習正確地解讀作品的方式來解決 (因此阿圖塞後來的著作稱為《解讀〈資本論〉》 *Lire le Capital*)；從表面上來解讀、對照定面上的關聯，以及黑格爾式的解讀、通過從「神秘的外殼」抽取「真正的內核」的辦法歸納出著作的本質，都不能做到這點。只有構成問題設定、作品的無意識的對症解讀法 (見「問題設定」條)，才是關於馬克思著作的一種解讀法，這種解讀法可以讓我們把使歷史唯物主義作為一種科學 (見該條) 有其可能的這一認識論上的斷裂確定下來。

## 科學(*science*)

見「意識形態」和「實踐」條。

## 自發性(*spontanéité*)

列寧所採用的一種術語。列寧是用來批判俄國社會民主黨運動內的意識形態和政治傾向。這種傾向是認為，革命運動本身應該以工人階級的「自發性」行動為根據，而不應該想通過運用黨、黨的理論工作所產生的政策在這一行動上進行強制的辦法，來領導他們。(列寧認為，我們應該把群眾真正的自發性、行動的能力、創造性等等，看成是工人運動**最寶貴**的一面；可是同時列寧也譴責他的對手民粹派和「社會革命黨人」有的「自發性的意識形態」——一種危險的意識形態。而且列寧認為，我們必須在這個時候維繫和批判群眾**真正**的自發性，以便使其從資產階級意識形態的影響下「解放」出來。——阿圖塞) (這是原作者添加進來的一段話)。列寧按照這個意思說明，向「自發性」**退讓**，就是把革命運動拱手讓給資產階級意識形態的政權，因此是拱手讓給反革命。阿圖塞通過這樣的說法把這點普遍化，他說：每一種實踐(見該條)以及跟它相適應的科學都不能任其獨立發展，不管它們在當時或許可以有多大的成就，因為這樣做就是任這個領域開放給想占有科學的意識形態(有代表性的是實用主義)，和開放給想控制實踐的反革命。「理論和實踐的統一」不能是關於一種思考的單純的統一體，它是認識論上的斷裂(見該條)(在理論上)的這一複雜的統一體(在政治實踐上面，這種統一體呈現另外一種形式——本書沒有考察這一點。——阿圖塞) (這是原作者添加進來的一段話)。

### 耗散的結構(*structure décentrée*)

黑格爾的總體性(見該條)是以一種原始的、起先的本質為前提的，這一本質是藏在通過歷史中的外在化產生出來的這一複雜的表象後面的；因此，黑格爾的總體性是具有中心的結構。可是馬克思的總體性從來都不是可以按照這種方式跟構成它的組成成份分開來的，它本身就是所有其他組成成份的存在條件(見「多元決定」條)；因此它是沒有中心的，它只有一個占主導地位的組成成份和一個歸根到底起決定作用的因素(見「占主導地位的結構」條)：它是一個耗散的結構。

### 占主導地位的結構(*structrue à dominante*)

馬克思的總體性(見該條)既不是一個整體，其中它的每一個組成成份作為本質的現象(黑格爾主義)都是相等的，也不是一些整體的組成成份，即任何一個組成成份的附帶現象(經濟主義或者機械主義)；這些各種組成成份都是以並列在一起的方式產生關係，不過是獨立的關係(矛盾)；其中一個組成成份是占主導地位的(經濟基礎「決定」——歸根到底——哪一種組成成份是在社會形態中占主導地位。見《解讀〈資本論〉》。——阿圖塞) (這是原作者添加進來的一段話)。所以它是一個占主導地位的結構。可是占主導地位的組成成份不是永遠固定的，它是按照矛盾的多元決定(見該條)和矛盾的不平衡發展(見該條)而不同的。在社會形態中，這種多元決定歸根到底是由經濟決定的(*déterminé en dernière instance de l'économie*)。這是阿圖塞對於上層建築(見該條)是相對獨立的，可是經濟歸根到底起決定作用的這一古典馬克思主義見解的說明。「歸根到底」這個措辭，

並不是說在經濟會是或者過去唯獨是決定先於它的或者在它後面的那些其他因素的因素時，「歸根到底」會是某種最後的時刻，或者總是某種出發點：「歸根到底永遠都不會到臨」，結構總是所有一切它的組成成份和它們的支配從屬關係都共同存在著——它是「永遠是先前已經有的結構」。

### 永遠是先前已經有的結構(*structure toujours-déjà-donnée*)

見「占主導地位的結構」條。

### 揚棄 (*depassement, Aufhebung*)

一個在馬克思主義的人道主義者當中非常流行的黑格爾的概念，它通過在一個新的歷史決定的形勢中破壞和在更高層次保存舊的歷史決定的形勢這一方式，來表明歷史發展的過程——例如，社會主義是資本主義的揚棄，馬克思主義是黑格爾主義的揚棄。阿圖塞認為，它是一種意識形態的概念，他用歷史性轉變的概念來代替它，或者在科學的發展中，用認識論上的斷裂（見該條）來代替它。

### 上層建築／結構(*superstructure / structure*)

在古典馬克思主義裡頭，是把社會形態（見該條）分析成爲組成的經濟結構——歸根到底起決定作用——和相對獨立的上層建築：(一)國家和法律；(二)意識形態。阿圖塞利用把它區分爲結構（經濟實踐）和上層建築（政治實踐和意識形態實踐）的手法來澄清這點。這三種層次之間的關係是占主導地位的結構（見該條）的關係，即結構歸根到底起決定作用。



理論、「理論」、(有大寫字母T開頭的)理論(*théorie*, '*théorie*',  
*Théorie*)

阿圖塞認為，理論是一種特殊的、科學的理論實踐(見該條)。在第六部份〈論唯物辯證法〉，也做了一種(有方括號的)「理論」和(有大寫字母T開頭的)理論之間的區分，前者是一定科學的一定的理論體系，後者是一般的實踐理論，也就是辯證唯物主義(見該條)。(以下是原作者添加進來的一段話)在《解讀〈資本論〉》義大利文版序言中我用幾句話指出來過，我現在認為我對於哲學的定義(把有大寫字母T開頭的理論看成是「關於理論實踐的理論」——有大寫字母T開頭)是片面的，因此是辯證唯物主義的錯誤概念。在這本書的新法文版中又把這句話提出來了，而且在英譯本中(新左派書店出版)也要把它發表出來。我所提出來的關於這一新定義的正面的說明，可以在下面的這些地方找得到：(一)一九六八年二月《團結報》發表的一篇訪問稿，《解讀〈資本論〉》的義大利文版(Feltrinelli版)和一九六八年四月的《思想》雜誌也重新刊載；(二)〈列寧和哲學〉，這是我在一九六八年二月在「法國哲學協會」講演的作品，一九六九年一月以同樣的標題經由 François Maspero 出版社出版。關於哲學新的定義，我能夠用三點來概括：(一)哲學「展現」理論領域中的階級鬥爭，因此哲學既不是科學，也不是純理論(有大寫字母T開頭的理論)，而是在理論領域中介入的一種政治實踐；(二)哲學在政治實踐的領域中「展現」科學性，因此哲學不是這種政治實踐，而是在政治領域中介入的一種理論實踐；(三)哲學是起頭的「因素」(跟科學和哲學這些因素不同)，它以(政治的一理論的)特殊介入的方式，與其他的因素一起展現一種

因素。——阿圖塞。

### 總體性(*totalité. Totalität*)

它原來是黑格爾的概念，現在因為所有想強調任何體系中整體而不是各個部份的理論家把它拿來使用而搞混淆了。可是，黑格爾的總體性和馬克思的總體性完全不同。黑格爾的總體性是藏在它的多重現象後面的本質，而馬克思的總體性是耗散的占主導地位的結構（見該條）。

### 馬克思的早期著作、過渡時期的著作和成熟期的著作(*Oeuvres de jeunesse, de maturation et de la maturité de Marx*)

馬克思的著作構成一個理論的統一體，阿圖塞不贊成這種看法。他把馬克思的著作分成下面幾種：早期著作（一直到一八四二年）；斷裂時的著作（一八四五年）；過渡時期的著作（一八四五年到一八五七年）；成熟期的著作（一八五七年到一八八三年）。不過我們應該記住，認識論上的斷裂（見該條）既不是點狀的，也不是一勞永逸地完成的：我們要把它給想成是「連續性的斷裂」，它的批判甚至於可以應用到最晚期的馬克思的著作。這些著作「賣弄」起黑格爾的表達方式，而且也包含馬克思主義產生以前的「殘餘」。

## 給英譯者的信

感謝您的〈術語匯編〉；您在這裡頭所做的事情，從政治的、教育的和理論的觀點來看是**非常**的重要。我衷心地感謝您。

我以整個系列的訂正和添加進去的話（其中有些很長，也很重要，您可以理解原因是在那裡），來報答您的作品。

對於比較不重要的地方：您**針對**我對於「斷裂」和我認為的「問題設定」的用法，提到傅珂兩次，康吉列姆一次。我想指出這一點，康吉列姆有很多年生活和思考都是跟巴歇拉爾的著作有密切接觸的，所以如果說他在有些地方提到「認識論上的斷裂」這一術語，這是不用奇怪的，雖然這一術語在巴歇拉爾的作品中我們很少可以照這種方式看得到（在另一方面，如果說這一術語不普遍，那麼在巴歇拉爾的著作中從某一些地方開始就一直有這一東西在）。可是康吉列姆並沒有像我曾經打算做的那樣，以**有系統**的方式來使用這一概念。至於傅珂，他對於「斷裂」以及「問題設定」概念所做的明顯或隱約的利用，不是模仿巴歇拉爾的用法，就是模仿我自己對巴歇拉爾的那種有系統的「用法」（就「斷裂」來說）和我要歸功於我那不幸的朋友馬丹的那種「用法」（就「問題設定」來說）。我不是出於「作者的驕傲」才告訴您這點（這對我來說沒有任何意義），而是既出於對所提到的作者們又

出於對讀者的敬意，我才告訴您這點。

至於這些作者們：**康吉列姆**對於「斷裂」這一概念的用法跟我用的不同，雖然他的說法確實走同一個方向。其實，我應該用另外的一種說法來說：**我應該歸功於康吉列姆的地方無以數計**，正是我的說明才是走著他走的方向，因為我的說法是他所做的說明的一種**延續**，我的說法是超過了他所（暫時）停下來的那個地方。**傅珂**：他的情況完全不同。他是我的一個學生，「有些東西」從我著作裡轉到他的著作那裡去了，包括一些我的提法。可是（我必須說，確實關係到他自己的哲學品格）在他的筆下和他的思想裡，即使他賦予他從我那裡借來的提法的那些意義，也被改造成另外的、跟我自己的完全不同的意義。請把這些訂正考慮進去：就這些訂正可以啓迪英譯本的讀者（尤其他們已經接觸過《瘋狂與文明》那本偉大的作品）和在他參考時引導他來說，我把它們交給您。

更加重要的是我給您的一些條目提出來的一些訂正。它們在絕大部份的情形下無非都是一些**訂正（明確的東西）**，它們不影響到在這本書（《保衛馬克思》）說明的理論概念這一情況。它們對於您本身已經非常審慎地澄清的東西稍稍多做一點說明。可是它們在其他的情況中都是不同的一些訂正：例如有關列寧思想中的某些地方（我在關於自發性這一問題的上邊添加了幾句話）。而且最後在其他的情況中（請見我最後添加進去的話），我是打算提出一些暗示，在我從出版構成《保衛馬克思》的這些文章以來（現在是非常遙遠了）所走過的那段路上，來引導英譯本的讀者前進。您會理解我這麼堅持這一切的訂正和添加進去的那幾句話的原因。我要您在您的〈術語匯編〉裡頭給它們騰出一個位置來，而且把這些東西補充一下：（-）我自己已經一行一行地看

過關於這一〈術語匯編〉的本文，而且，(二)我在有關細節的地方做了一些更改（這是無需指出來的），並添加進了幾句重要的話。

因此，每一件東西都應該很清楚了。我們應該也已經把在其他方面不可免有的、一九六九年的讀者們確實已經「掉下去過」的陷阱剷除了，即使這些作品讓他們相信，在一九六〇年和一九六五年之間一篇接一篇發表的這些作品的作者，還是站在這些老舊的文章的這一立場上，而時間卻不停地流逝著……。您能夠很容易地想像只會從這種「幻想」產生出來的那些理論、意識形態的和政治的誤解，以及要花上多少時間和精力來「除掉」這些誤解。我所提的這一作法有好處，它可以預先除掉任何這種誤解，因為一方面我實際上捨棄了一九六〇年到一九六五年的概念體系，而在另一方面，我指出了我在這些介入的年代中所闡明的重要論點——因此最後我給包含著我現在有的哲學新定義的新著作一些資料出處，我也概括了我已經（暫時地——不過什麼東西不是暫時的呢？）取得的這一新的概念。

阿圖塞





# 譯名索引

## A

- abstract/concrete 抽象/具體 215-6, 218-21, 253  
290-2, 297
- abstraction 抽象作用 38, 64, 86, 144, 169, 186,  
207, 212, 215, 216, 219-21,  
226-7, 229, 244, 267, 289-90,  
293
- accidents/necessity 偶然性/必然性 138-42, 144, 148,  
206, 237
- aesthetics 美學 173, 178, 268,
- Africa 非洲 124, 200
- alienation 異化 8, 38, 45-7, 88, 89, 90, 91, 75,  
77, 113, 182, 218, 227, 229,  
233-4, 258, 244-45, 259, 286,  
266, 286, 287, 282-4, 297
- alienation effect 異化作用 165, 169
- Althusser, Louis 阿圖塞 297-313

- America 美國 237
- America, Latin 拉丁美洲 200
- anarchism 無政府主義 23, 106
- anarcho-syndicalism 無政府辛迪加主義 23
- aristocracy 貴族 106, 109
- art 藝術 20, 112-3, 121, 178, 197, 230,  
251, 253, 272-3
- anti-humanism 反人道主義 271-2, 285, 301
- articulation 接合 232, 234-6, 239, 268, 270
- Aufhebung* 奧伏赫變 80, 84, 111, 125, 227-9,  
237
- Austria 奧地利 123

## B

- Bachelard, Gaston 巴歇拉爾 32-3, 195, 215, 298, 311
- backwardness 落後 78, 82, 96, 106-7, 236, 241, 281
- base, economic 經濟基礎 121
- behaviour, individual, economic 個人的行爲, 經濟的行爲 119-20
- being, species 類存在物 46, 70, 287
- being, total 整體的存在物 46, 282
- Bergson, Henri 柏格森 24, 97
- Bertolazi, Carlo 貝爾多拉西 15, 153, 157, 161, 163-4,  
176, 178, 171, 179
- El Nost Milan* 《我們的米蘭》 153-5, 169, 171,  
173-5



- Besse, G. 貝斯 256
- Bismarck, Prince Otto von 俾斯麥 108
- Bloch, Josef 約瑟夫·布洛赫 133, 134, 137, 151
- Bogdanov, Alexander Alexander-ovich 波格丹諾夫 20-1
- Bolshevik Party 布爾什維克黨 107, 125, 127, 204
- Bossuet, Jacques Bénigne 博胥埃 206
- Bottogelli, Émile 波蒂熱利 181-8
- bourgeoisie 資產階級 20, 23-4, 84, 106, 129, 108-9, 147, 176, 252, 262, 276-7, 279
- Brandenberg 勃蘭登堡 123
- break, epistemological 認識論上的斷裂 11, 28, 32-4, 42, 38-41, 49, 195, 215, 254, 291, 298, 311, 306
- Brecht, Bertolt 布萊希特 15, 153, 165-71, 174-5
- Galileo* 《伽利略傳》 165
- Mother Courage* 《大膽媽媽》 165, 169-7, 174

## C

- Canguilhem, Georges 康吉列姆 298, 311
- capital 資本 185
- capitalism 資本主義 82, 105-6, 116, 236, 277, 280
- Cartesianism 笛卡兒主義 271, 274

- category 範疇 223, 225-6, 255, 229-30, 239, 268, 287, 284
- Catholicism 天主教思想 9, 15
- censorship 書報檢查制度 44, 59, 77, 96, 264
- China 中國 262
- Chinese Communist Party 中國共產黨 8, 131, 211
- Chinese Revolution 中國革命 208, 236
- Christianity 基督教 113
- chronicle 敘述 160
- Church 教會 23-4, 44, 96
- Cieskowski, August Graf von 奇茨科烏斯基 92
- class 階級 20-1, 59, 70-1, 78, 84, 109, 114, 120, 262, 277
- feudal 封建階級 24
- ruling 統治階級 23, 106-9, 121, 276-8
- working 工人階級 20, 24, 41, 107, 250, 262, 286
- coexistence, peaceful 和平共存 205
- cogito* 意識 226
- Colletti, Lucio 科萊蒂 39, 250
- colonies 殖民地 105, 236, 241
- combinatory, tactical 策略結合 55
- commodities 商品 266
- communalist 共同體的 265-6, 287, 280
- Commune, Paris 巴黎公社 108, 115

- communism 共產主義 200, 261, 263, 267, 273, 280-1
- Communist Party, France 法共 7, 20, 22, 24-6
- Communists 共產主義者 21, 254, 261-2, 282-3, 293
- community 共同體 264, 266
- complexity/simplicity 複雜性/簡單性 224-32, 234, 235, 236-8, 244, 259, 273, 275
- Comte, Auguste 孔德 25
- concept 概念 32-3, 37-40, 46-8, 56, 68, 69, 92, 93, 94, 130, 131, 116, 119, 125, 135, 149, 181, 182, 185, 186, 191-2, 195, 201, 210-3, 216-9, 221-5, 256, 232, 235, 252, 238, 243, 258, 259, 286, 268, 270, 272, 274, 282-3, 289-95
- Feuerbachian 費爾巴哈的概念 63
- Marxist 馬克思的概念 32, 127, 283
- concrete-in-thought/ concrete-reality 思維的具體/具體的現實 215-6, 253, 218-8, 221, 297-8
- conditions 條件, 情況 23, 79, 88, 107-8, 132, 144-5, 167, 196, 198, 222, 226, 235-9, 241, 243, 246, 259, 281-3

- of existence 存在的條件, 存在情況 110-1, 120, 169, 234-8, 247, 258, 271-2, 275-80, 284, 291
- subjective and objective 主觀條件和客觀條件 108, 132
- conflict, class 階級衝突 9, 246
- conjuncture 場合 7-10, 13, 19, 110, 123, 170, 207, 298-9
- consciousness 意識 35, 63-64, 71, 77-80, 97, 107, 129, 111-3, 115, 117-8, 121, 141-2, 156-9, 161-3, 176, 172-5, 194, 220, 232, 274-8, 299
- critical 批判意識 28-30
- false 錯誤意識 163, 172
- philosophy 哲學意識 37
- of self 自我意識 166-8, 171-2, 174
- Stoci 斯多噶的意識 112
- tendency 傾向 63-4, 70
- contract, social 社會契約 258
- contradiction 矛盾 39, 44, 61, 63, 96, 101, 130, 104-111, 114, 116, 161, 162, 184-185, 249, 207-209, 212, 223-225, 227, 231, 241, 242-7, 263, 278, 279, 299
- antagonistic and non-antagonistic 對抗的和非對抗的矛盾 130, 133, 246-247

- between capital and labour 資本和勞動之間的矛盾 108-109, 115
- condensation, displacement 矛盾的凝聚、替換和融合  
and fusion of 109-110, 207, 209, 240-3, 246-7, 299
- between form and content 形式和內容之間的矛盾 63
- Hegelian 黑格爾的矛盾 111, 113-5, 117, 225, 226-7
- Marxist 馬克思主義的矛盾 105, 116, 124, 231, 239, 243, 247
- motor role of 矛盾的動力 243-5, 247
- overdetermined 多元決定的矛盾 116, 123, 126, 190
- principal and secondary 主要矛盾和次要矛盾 130, 223, 231, 234-5, 237, 240-1, 242
- principle and secondary aspect 矛盾的主要方面和矛盾的次要方面  
of 130, 223, 231, 240-1, 242
- role of 矛盾的角色 138, 240, 242, 271
- simple 單純的矛盾 110-2, 115
- terms of 矛盾的各項條件 110
- conversion 轉換 54, 96
- Cornu, Auguste 科爾紐 26, 55, 92, 75, 85, 96
- Cousin, Victor 庫辛 24
- crisis 危機 109, 132

- criticism 批評 29-30, 37, 54, 73, 77, 129, 157, 165, 170, 175, 184, 220, 265, 267
- critique 批判 38-9, 49, 57, 60, 61-2, 92, 95, 150, 178, 165, 170, 172, 193, 216, 219, 263-4, 267, 272
- Cuban Revolution 古巴革命 209, 236
- cult of personality 個人崇拜 8, 280-1, 283-4
- culture, theoretical 理論文化 26, 41

## D

- Della Volpe, Galvano 德拉沃爾佩 39, 250
- democracy, proletarian 無產階級民主 286
- democrats 民主黨人 9
- Descartes, René 笛卡兒 12, 269
- determination 決定 110-3, 118, 122, 144, 145, 148, 194, 201, 225, 249, 254, 238-239, 256, 257, 258, 268
- in the last instance 歸根到底起決定作用 133, 138-9, 142-5, 147, 194, 243, 245, 257
- by the economy 經濟歸根到底起決定作用 122-4, 138-9, 142-5, 147, 194, 235, 243, 268, 307

- determinism, economic 經濟決定論 123, 126, 133, 148, 190, 265
- development, economic 經濟發展 108, 134
- development, uneven 不平衡發展 107-8, 249
- dialectic 辯證法 11, 39, 62, 81, 101-4, 111, 113, 117-8, 123, 127, 131, 161-7, 171, 185, 188, 190, 197-9, 251, 204, 209, 252, 211, 214, 223-4, 229, 243, 246-8, 256, 259
- Hegelian 黑格爾的辯證法 63, 76, 81, 86, 94-5, 101-3, 128-9, 103, 114, 116-8, 130, 190-1, 200-3, 227, 229, 243, 249, 254, 255, 250, 259, 300
- idealist 唯心主義的辯證法 11
- Marxist 馬克思主義的辯證法 94-5, 103, 104, 128, 191, 200-4, 224, 230, 235, 247, 256, 259
- materialist 唯物辯證法 11, 259
- of nature 自然辯證法 143
- dialogue 對話 9, 261
- Diderot, Denis 狄德羅 36, 80
- Dietzgen, Josef 狄慈根 86
- Dilthey, Wilhelm 狄爾泰 135

- discoveries, scientific 科學的發現 87, 135, 150, 268
- division of labour 分工 38, 82-83, 185
- dogmatism, Stalinist 史大林主義的教條主義 8, 22, 27, 30-31, 256, 280, 283
- domination (dominance) 宰制 (支配) 224, 231-233, 235-236, 238, 240, 247
- Dühring, Eugen 杜林 10, 229
- eclecticism 折衷 58-59, 73-75
- economics 經濟學 10, 54, 71, 78, 108, 183, 251, 253, 225, 273
- bourgeois 資產階級的經濟學 102, 146
- economism 經濟主義 118-119, 137, 242-243
- economists, English 英國的經濟學家 80-81
- economy 經濟 133, 118, 120, 123, 137-138, 144-145, 257, 258, 238, 243, 245, 276, 295
- politics and ideology 政治和意識形態 118, 245, 272, 273, 282
- education (pedagogy) 教育 94, 87, 132, 112, 134, 124, 200, 276
- effectivity 有效作用 110, 112, 122, 124-125, 137-139, 173, 300
- of the superstructures 上層建築的有效作用 137-151
- elements 組成成份 58-64, 70-71, 103, 113, 126
- changes of 組成成份的變化 81



- materialist and idealist 唯物主義的組成成份和唯心主義的組成成份 59-61
- theoretical 理論的組成成份 58, 86
- empiricism 經驗主義 11, 13, 213, 220-221, 236, 269-270, 300
- Engels, Friedrich 恩格斯 9, 22-23, 42, 45, 91, 61, 67, 83, 86, 102, 103, 129-130, 108, 115, 133-134, 122-123, 124, 137 = 151, 183, 189, 198, 200, 203, 243, 247, 249, 250, 198, 200, 203, 257, 235, 243, 247, 273, 284-285, 304
- Anti-Dühring* 《反杜林論》 134, 189, 247, 256
- Critique of the Erfurt Programme* 《哥達綱領批判》 109
- Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* 《路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》 129-130, 134
- Letter to Bloch* 《致約·布洛赫》 122-123, 133, 134-135, 137-151
- Revolution and Counter-revolution in Germany* 《德國的革命和反革命》 108-109
- Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* 《政治經濟學批判大綱》 97, 85-86

- England 英國 78, 80-83, 108-109, 113, 183, 236
- epistemology 認識論 40,138-140,143-145,149,197, 250,200,251,248
- equality 平等 255,276
- essence 本質 72,96,97,110-113,119,124,182, 215,217,220-221,223,224-228, 232,238-239,264-265,266-268, 279,290
- human 人的本質 60,186,286,263-264, 286,266-270,287,279-280,292
- and appearance 本質和表象 206,271
- and phenomena 本質和現象 110,118,121-122, 123,137,218,224,233-235,237, 245, 249
- ethics 倫理學 12,54,103,182,200,268-270, 272-273,276,282,284,295
- event 事件 138-141,148
- historical 歷史事件 148
- ever-pre-giveness 永遠是先前已經有的 229,236-237, 247,308
- exception and rule 特殊情況和規則 115,116,246,259
- exchange 交換 213,226
- existentialism 存在主義 45,182

exploitation	剝削	81,84,105-106,108,109,116,255, 236,262,276-277,280-281
expression	表述	192-193
exteriority and interiority	外在性和內在性	227,233-234,257, 237,242-243

## F

fact	事實	199,213-214,253,231
family	家庭	226
fetishism of commodities	商品拜物教	287,
feudalism	封建制度	106,116,207,264-265
Feuerbach, Ludwig	費爾巴哈	10,28,32,36-39,43-50,57, 90-91,60-66,67-72,75-76,94, 80,86,94,101,130,184,216, 219-220,253,266,286,269-270, 290-292,298,301
<i>A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy</i>	《黑格爾哲學批判》	43
<i>The Essence of Christianity</i>	《基督教的本質》	43-44,71,286
<i>Principles of the Philosophy of the Future</i>	《未來哲學原理》	43,48,91,286
<i>Provisional Theses on the Reform of Philosophy</i>	《哲學改革臨時提綱》	43-44,91, 96,286,
Fichte, Johann Gottlieb	費希特	36,184,264-265
field, Ideological	意識形態領域	65-69,73

form	形式 122,137,140,145,149,218,235,247
formation	形態
ideological	意識形態的形態 189,274
social	社會形態 132,111-112,120-122, 205,254,221,239,241-243,268, 301,303
science of the history of	社會形態的歷史科學 12,196,213
theoretical	理論形態, 理論形成 32,39-40
Foucault, Michel	傅珂 298,305,312
Fourier, Charles	傅立葉 22
France	法國 7,24,26,54,79,80-82,83,89,106, 109,135,236
Franco, Francisco, General	佛朗哥 209
freedom	自由 8,30,82,221,261,264-265,287, 266,275-276,280-282
freedom of the Press	新聞自由 77,96,183,265,267
Freud, Sigmund	弗洛伊德 299,303,305,
Friedrich Wilhelm IV of Prussia	威廉四世 44,83
future anterior	還沒有發展到未來 56,65,78,89,98

## G

Galilei, Galileo	伽利略 12,92,213,240
Garaudy, Roger	加羅蒂 249,256
generality	一般性 213-220,223
Generality I	第一種一般性 213-221,301



- |                            |        |   |
|----------------------------|--------|---|
| Generality II              | 第二種一般性 | 214,252,218-219,<br>221,301                                 |
| Generality III             | 第三種一般性 | 213-219,221,223,<br>301                                     |
| German Democratic Republic | 東德     | 53,250  |
| German misery              | 德國的貧困  | 22,44,84  |
| Germany                    | 德國     | 22-23,54,66,71,78-79,82,96,<br>83-84,85,106,108,116,123,236 |
| <i>Gestalt</i>             | 格式塔    | 232   |
| Gramsci, Antonio           | 葛蘭西    | 22-23,134,124,135   |
| <i>Prison Notebooks</i>    | 《獄中札記》 | 135   |
| Greece, ancient            | 古希臘    | 113,126   |
| Guesde, Jules              | 蓋得     | 23  |
| H                          |        |   |
| Haeckel, Ernst             | 海克爾    | 232,256-257   |



- Hegel, George Wilhelm Friedrich 黑格爾 11,27,32,36-39,44,47,50-53,  
56-58,61,67,75-78,88,90,94,  
79-82,94,95,96,86,101,101,128,  
102,129,130,103-104,130,  
111-115,117,119-121,135,  
125-127,161,171,184,190,249,  
250,203,251,206,253,217-219,  
254,226,255,228,255,230,256,  
232-234,257,237-238,244,264,  
300
- relationship with Marx 黑格爾跟馬克思的關係 32,38,50,81,  
116-127,190,203-204,210,254
- Encyclopaedia* 《哲學全書》 48
- Logic* 《邏輯學》 48,217,250
- Phenomenology of Mind* 《精神現象學》 48,111,244
- Philosophy of History* 《歷史哲學》 112,129
- Philosophy of Right* 《法哲學》 120,226
- Hegelianism 黑格爾主義 89,57,59,62,64-66,69,92,  
84,129,135,166,206,217,  
219-220,230,234,258,224,259
- hegemony 文化霸權 135
- Heine, Henirich 海涅 22
- Helvétius, Claude Adrien 愛爾維修 119,144,146
- hero 英雄 129,169-172
- Hess, Moses 赫斯 67

- historian 歷史學家 72,121,207
- historicism 歷史主義 11
- history 歷史 20,24,26,29-30,43-45,47,88,56,  
87,89,57-58,65-68,59,70-73,  
93,75,77-80,94,96,83-84,97,  
106,108,112,116,123-124,140,  
141,143,148,159-160,165,  
169-170,174,249,207-209,226,  
257,236,240,243,246,265-268,  
271,274-275,279,281-284,  
292-294
- ideological 意識形態的歷史 74-75,77,97,  
248,292
- theory of 歷史的理論 12-13,23,30,33,40,  
129,117,127,149-200,208,  
264-265,268,270,273
- Universal 世界史 113,207
- Hitler, Adolf 希特勒 209
- Hobbes, Thomas 霍布斯 121,143,146,269
- Hoepfner, Joachim 霍普納 88,90,93,74,94,95
- Holbach, Paul Henri Thiry, Baron 霍爾巴赫 143-144,147
- D'
- Holy Roman Empire 神聖羅馬帝國 113
- homo oeconomicus* 經濟人 120,147-149,270

- humanism 人道主義 9-10,11,36-38,46,182,185,  
261-263,265,286,268,270-274,  
276,278-280,283,284-293,295,  
301
- bourgeois-Christian 基督教的或者資產階級的人道主義  
263,278-279
- class 階級人道主義 262,285
- communalist 共同體的人道主義 265,286
- liberal-rationalist 自由—理性的人道主義 264-265
- Marxist 馬克思主義的人道主義 9-11,279
- personal 個人人道主義 262,278-279
- proletarian 無產階級的人道主義 262
- real 現實的人道主義 289-295,296
- revolutionary 革命的人道主義 262
- socialist 社會主義的人道主義 9,261-263,  
278-281,284,295
- humanity 人類 44-45,126
- Hungary 匈牙利 106,250
- Husserl, Edmund 胡塞爾 27
- I
- Idea 理念 128,102,130,104,114,118,120,  
200,218,233,257,237,244





- idealism 唯心主義 9-11,24,36-38,62-63,93,76,  
77,185,198,253,219-221,256,  
232,269-271,289
- identification 認同, 等同 169-172,178
- identity of opposites 對立面的同一性 104,250,240
- ideologues 思想家, 意識形態專家 54,66,93,112,  
282
- ideology 意識形態 8-12,21,24,27-29,36-37,40,  
58,64-65,92,70-75,77-80,94,  
95,96,83,97-98,87,103,129,113,  
117,120,121,126,146-150,  
166-169,172-174,178,187,189,  
193-200,203,212-222,253,  
228-229,232,257,243-245,  
262-264,268,270-279,287,  
281-285,292-295,302
- bourgeois 資產階級的意識形態 24,146,149
- history of 意識形態史 65,93
- German 德意志的意識形態 78-80,85
- legal 法權的意識形態 10,12
- philosophical 哲學的意識形態 28-29,32
- political 政治的意識形態 10-12
- ruling 占統治地位的意識形態 41,115,  
276-277
- spontaneous 自發的意識形態 23

theoretical and non-theoretical	理論的和非理論的意識形態 10-12
illusion	幻覺 29,73,81,83,85-86,155-157,163, 165-166,168,170-172,175,193, 213,215,217-219,205,207-209, 231,236,241,271,289
imperialism	帝國主義 105-108,131,116,249,280, 282
individual	個人 65-66,69,73,87,119,141,145,213, 225-226,261,268-270,281,295
industry	工業 130,183,
infinity	無窮無盡 138-139,144-146,148-150
infrastructure	下層建築 139,249,284
in-itself and for-itself	自在和自爲 64,95,218-218,227
instance	領域、因素 110-111,122-123,214,257, 238,242,273,275
institution	制度設施 173
intellectuals	知識份子 8,20,23-25,44,68,92
Communist	共產主義的知識份子 8-9
German	德國知識份子 79,79,82,266,286, 280
and masses	知識份子和群眾 134
petty-bourgeois	小資產階級的知識份子 26
interest, class	階級利益 23,251
Internatinal, Second	第二國際 243,283

- 'inversion' of Hegel 把黑格爾「扳正過來」 36-37,75-76,94,  
101-102,128,130,104,114,  
117-119,134,127,191,200-203,  
209-211,216,219-222,254,228,  
256,257,247
- inversion of subject and predicate 主詞和謂語的倒置 46,660,70
- Italy 義大利 22-23,39,54,106,135,179,250

## J

- Jacobins 雅克賓黨人 126
- Jahn, Wolfgang 約翰 55,89,90,91,60,91,92
- Jarry, Alfred 雅利 66
- Jaurés, Jean 饒勒斯 22,24

## K

- Kant, Immanuel 康德 36,130,184,259,264-265,269
- Kautsky, Karl 考茨基 22-23
- kernel and shell 內核和外殼 101-103,128,129,104,113,  
190,210
- knowledge 知識 12,89,267-68,73,95,139,143-144,  
148-150,191,193-195,250,  
201-204,209-217,220-223,  
229-229,256,247,263,271,273,  
290-291,293-295,302
- Absolute 絕對知識 111,

- production of 知識生產 193,250,214,216,218,  
263,285
- scientific 科學知識 10,12
- Korsch, Karl 科西 31
- Kuczynski, Jürgen 庫辛斯基 90,91
- L
- labour 勞動 193,213,254,226,266
- alienated 異化勞動 185-185
- theoretical 理論勞動 201,211-213,253,215,  
217-,239
- Labriola, Arturo 拉布里奧拉 22-23,
- Lafargue, Paul 拉法格 23,
- Landshut, Siegfried 蘭德蘇 54,88,182,
- language 語言 21,63,-64
- Lapine, Nikolai Ivanovich 拉賓 90,61,91,63-64,92,74,94
- law 法律 112,-113,121-122,200,257,265,  
272,276
- laws of the market 市場的規律 120
- leftism 左派思想 21,31,106



- Lenin, Vladimir Il'ich 列寧 9,10,22-23,31,67,105-105,131,  
107-108,131,132,132,114,116,  
125,148,248,193,196-198,249,  
250,200,203-209,251,211,254,  
223,224,255,227,229,-230,256,  
235-236,240-241,243,246-247,  
286,283-283,294,299,306,312
- Philosophical Notebooks* 《哲學筆記》 250,251,211,  
*What is to be Done?* 《怎麼辦?》 196,205
- levels 層次 110,-111,149,214,221
- liberalism 自由主義 96,276
- liberation 解放 262
- life, material 物質生活 102,113,117-118
- Linguet, Simon Nicolas Henri 蘭蓋 120
- linguistics 語言學 258
- link, weakest 最薄弱的環節 105-1105,107-108,249,  
209,236,241
- literature 文學 20,135,
- Locke, John 洛克 119,121,146,-147,258,269
- Long March 長征
- Lukács, György 盧卡奇 31,135,286  
*Geschichte und Klassenbewusst-* 《歷史與階級意識》 286  
*sein*
- Luxemburg, Rosa 羅莎·盧森堡 22-23
- Lysenko, Tofim Denisovich 李森科 20

## M

- Machiavelli, Niccolò 馬基亞維利 80,105
- Maine de Biran 德比朗 24
- man 人 8,11,44-45,46,54,88,130,120,182,  
261,261-267,286,287,279-281,  
291-293
- philosophy of 人的哲學 11,120,264,266,272,282
- Mao Tse-tung 毛澤東 130,133,211-212,224-225,229,  
231-232,237,240,259,255,300,  
304
- On Contradiction* 《矛盾論》 130,133,211
- Martin, Jacques 馬丹 32,311
- Marx, Karl 馬克思 8-10,11-13,20-23,25-40,46-51,  
54-61,88,89,91,92,63-69,70-73,  
75-77,94,78-81,94,95,97,82-85,  
97,101-104,128,130,109,114-  
117,133,119-125,132,127,140,  
147-150,162,176,163,166,181-  
188,186,189-192,246,249,250,  
202-204,251,109-216,253,217-  
221,254,223,225,255,229-231,  
256,232-257,235,240,244,247,  
261-272,287,275,279,284-286,  
291-295,297,301,303,306,310

- Marxist origins 馬克思主義的起源
- relationship with Hegel 馬克思跟黑格爾的關係 32,38,49,  
81,116-127,190,203-210,254
- young 青年馬克思 26-32,33,36,40,47,  
53-56,89,92,66-68,73,76-77,80,  
96,83,84-87,101,102,253,254,  
264
- thought, development of 思想的發展 62,74-75,79,83,85,87,  
183,188
- Early Works 早期著作 81,22,28,31-32,34-36,  
46-47,49,54-57,88,89,90,60-62,  
91,64-66,74,77,249,261,286,  
287,282,296,310
- Works of the Break 斷裂時的著作 34-37,40
- Transitional Works 過渡時期的著作 34-35,310
- Mature Works 成熟期的著作 22,35,39,48,54,57,  
60,63,310
- Capital* 《資本論》 11,29,42,35,39,47-48,  
55,88,56-57,91,101,127,103,  
134,182,185-186,190,249,197,  
202-204,251,252,255,246,261,  
287
- Civil War in France* 《法蘭西內戰》 109,124
- Class Struggle in France* 《法蘭西階級鬥爭》 109,124
- Communist Manifesto* 《共產黨宣言》 35,88

- Critique of the Gotha Programme* 《哥達綱領批判》 109,252
- Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843 Manuscripts)* 《黑格爾法哲學批判》(《一八四三年手稿》) 38,47,57-61,91,63-64,70-71,183,187
- Doctoral Dissertation* 《博士論文》 34-36,57-58,68
- Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon* 《路易·波拿巴的霧月十八日》 109,134,124,140
- The German ideology* 《德意志意識形態》 28,30,32-35, 37-38,46,48,53,90,69,92-93,94, 95,98,101,119,189,249,254,279, 292
- The Holy Family* 《神聖家族》 34,38,47,130,162, 176,219,254
- Introduction to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* 《黑格爾法哲學批判》 38-39
- Introduction to the Critique of Political Economy* 《政治經濟學批判大綱導言》 211-213,253,220,223,225-226,255, 229-231
- On the Jewish Question* 《論猶太人問題》 46-47,56,61-62, 92,71,187
- The Laws on the Theft of Wood* 《關於林木盜竊法的辯論》 77,183



- 1844 Manuscripts* 《一八四四年經濟學哲學手稿》  
34-38,47,89,57-58,90,91,60-63,  
92,68,71,181-188,255,263,287
- The Poverty of Philosophy* 《哲學的貧困》 35,48,132,254
- Preface to the Critique of Political Economy* 《政治經濟學批判序言》 249
- Remarks on the Recent Prussian Censorship Laws* 《評普魯士最近的書報檢查令》  
77
- Theses on Feuerbach* 《關於費爾巴哈的提綱》 28,33-35,  
37,268
- Wages, Price and Profit* 《工資、價格和利潤》 35
- Marx-Engels Institute 馬克思恩格斯學院 181
- Marxism 馬克思主義 10-11,20,26,27,30-32,36,  
39-41,55,90,56,90,59-62,64-65,  
92,84-85,129,105,107,115,133,  
118,144-146,150,190,192,194,  
210,252,223,228,231-232,256,  
235-236,238,242-245,259,248-  
261,263,285,251
- Marxism-Leninism 馬列主義 13,54,205
- Marxists 馬克思主義者 53,55,90,62,91,74-76,  
133,127,182,187,250,197,201,  
207,255,228,235,240,272,279,  
285
- Western 西方馬克思主義者 53

- |                   |          |  |
|-------------------|----------|--|
| material, raw     | 原料       | 194-195,201,204,206,213-214,<br>220-221,239                                |
| materialism       | 唯物主義     | 11,60-63,93,72,5,102,130,<br>166,170,185,212,253,219,254,<br>269-270       |
| dialectical       | 辯證唯物主義   | 13,23,33,59,196-<br>199,199-201,213,220,270,302-<br>303                    |
| historical        | 歷史唯物主義   | 13,23,33,40,92,85,<br>129,150,187,194-196,213,270,<br>273,284,302-303,305  |
| mechanical        | 機械唯物主義   | 256,232  |
| sensualist        | 感覺論的唯物主義 | 36,213,220   |
| mathematics       | 數學       | 12,200   |
| Mayers, Julins P. | 邁爾       | 54,88,1  |
| mechanism         | 機械論      | 239,242  |
| Mehring, Franz    | 梅林       | 54,55,75,5   |
| melodrama         | 通俗劇      | 176,156-158,177,162-164  |
| men               | 人        | 194,214,270,275,277-278,290,294,<br>偉人 129                                 |
| great             |          |  |
| Merker, Nicolao   | 梅爾克      | 250  |
| method            | 方法       | 25,32,62,73,75,130,103,146,183,<br>188,199,201-205,209,215,253,<br>261,270 |

- analytico-teleological 分析性的一目的性的方法 61-64,  
70
- and content 方法和內容 75,130
- and system 方法和體系 102,103,105
- model 模式 138,141-146,148-149,172,224,  
227,287
- Molière, Jean Baptiste 莫里哀 167
- Molitor, J. 莫里多爾 54,88,128,181
- money 貨幣 185,267,271,287
- monism 一元論 190,232,256
- monopoly 壟斷 105
- Montesquieu, Charles de Secondat 孟德斯鳩 85,113
- de Brede de
- morality, bourgeois 資產階級的道德 176,162,167-168
- movement, international Communist 國際共產主義運動 8-10,124
- movement 運動
- workers' 工人運動 9,14,23,75,80,283
- French workers' 法國工人運動 22,24
- Mury, Gilbert 穆利 249,250,251,252,256-257
- mystification 神秘作用 101,128,103,252
- myth 神話 82-84,85,147,154,155-157,176,  
162-163,167-168,172,178,174-  
175,253,221,226,228,271,272,  
276-277

## N

- nation 國家 23,79,110,116
- nature 自然, 性質
- human 人的性質 47,130,265,267-268,279
- physical 物理性質 12,141,142-144
- necessity, historical 歷史必然性 190,207-208,237,240,245, 282
- needs, world of 需欲的世界 119,292
- negation (negativity) 否定 (否定性) 128,130,104,212,227, 233,237,244-245,259,267
- negation of the negation 否定的否定 95,104,125,227,229,256, 244,259,267,303
- neo-Hegelians (Young Hegelians) 新黑格爾派(青年黑格爾派) 26,44-45, 68,92,75,82,96,84,130
- nobility 貴族 23

## O

- object 對象, 客體 40,93,70-72,79,95,87,104, 141-148,149,198-199,201,204- 207,209-210,216,221,224,228, 229,231,239,271,274,289,293- 294
- organization, political 政治組織 14,20,26,105-107,116,273, 281-282

Orient, Ancient	古代東方 113,125
origins, myth of	關於起源的神話 228,258,244
overdetermination	多元決定 101,111-112,114,116,123- 127,249,235,238-239,243,246- 247,275-276,303

## P

Pajitnov, Leonid Nikokevich	帕支特諾夫 89,91,61,91
parallelogram of forces	力的平行四邊形 141-145,150
Paris	巴黎 153,179,183
party, political	政黨 14,108,133,282
pauperization	貧困化 184
Keacs Movement	和平運動 20
person	個人 261-262,284
personality, abstract legal	抽象的法人 112,257
Petrograd	彼得格勒 106
Petty, William	配第 269
petty bourgeoisie	小資產階級 20,79,106,108-110,283
phases of development	發展的各階段 241,243,247,262
phenomenology	現象學 182,187
economico-philosophical	經濟—哲學的現象學 119-120
Philo	斐洛 224
philosophers	哲學家 20,27-28,36-37,50,54,66,72,83, 130,119,150,182,192,282
of the Enlightenment	啓蒙的哲學家 76,95,265

- philosophy 哲學 11,14,20,23,25-28,32-33,40,44,  
49-53,54,56,62,68,93,72,94,82,  
96,83,88,101,130,112-113,134,  
117-121,122,126,148-150,182-  
187,189,195,197,212,254,228,  
233,258,244,265,267-270,272-  
274,304,309
- of action 行動哲學 92
- anthropological 人類學的哲學 37,71
- Cartesian 笛卡兒的哲學 13
- end of 哲學的終結 28-29,38
- Feuerbachian 費爾巴哈的哲學 48,94
- French 法國哲學 24,81
- Hegelian 黑格爾的哲學 48-49,90,91,94,76,  
113
- history of 哲學史 30,89,130,135,253
- idealist 唯心主義哲學 79,268
- ideological 意識形態的哲學 33,189
- Marxist 馬克思主義哲學 8-9,11-14,20,25,  
27,30-32,34,38-40,48-50,56,  
189,272
- Platonic 柏拉圖的哲學 12
- revolutionary 革命哲學 13
- and science 哲學和科學 14

- speculative 思辨哲學 45,47,60,70,94,87,101-102,103,114,217,219,289
- spiritualist 唯靈論的哲學 182,257
- physics 物理學 92
- Piccolo Teatro, Milan 米蘭的皮科羅劇團 153
- Plato 柏拉圖 12,277
- play of contradictions 矛盾的作用 239
- Plekhanov, Georgy 普列漢諾夫 22-23,198,250,257  
*The Deveolpment of the Monist View of History* 《論一元論歷史觀的發展》 256
- pluralism 多元主義 190,249,206,257,232,245
- Poland 波蘭 22-23,53-54,123
- political economy 政治經濟學 29,47,95,119,146,183-186,211,225,268-269
- politican 政治家 26,140,205,251,230,236
- politics 政治學 8-10,14,25,28,46-47,92,70-71,79,81,130,112,121,154,167-168,178,183,187,250,205-206,257,234,239,243,245,265,266-268,273,282,284,294-295
- Politzer, Georges 波利采爾 25
- Popular Front 人民陣線 20
- populists, Russian 俄國的民粹派 10
- positivism 實證主義 14,24,28,35,37,254
- possession 占有 226

practice(s)	實踐	11,89,96,117,192-202,204,206-208,213,217,254,221,229,234,239-240,243,259,248,265,267,270,294,303
economic	經濟實踐	270,304
ideological	意識形態實踐	194,199-200,221,229,270,304,308
Marxist	馬克思主義實踐	192,210,211,229,239,242
political	政治實踐	12,14,125,194,196,250,206,204-210,211,228-229,2334,238-241,248,264,270,275,304,306,308-309
revolutionary	革命實踐	13,193,307-209
scientific	科學實踐	216,221-222,270
social	社會實踐	194
technical	技術實踐	194,199,251
theoretical	理論實踐	11,14,41,191-192,194-200,250,206-210,211-218,221-222,254,228,238-240,246,248,304-305,309
pragmatism	實用主義	11,14,199
theoretical	理論的實用主義	28
praxis	實踐	133,270
pre-givennes	先前已經有的	223,229



- principle, internal 內在本源 112-113,118,258,233
- problematic 問題設定 11,32,42,34-36,40,46-48,65,  
69-73,93,76,94,82,97,86,166,  
268-270,291,305,311
- anthropological 人本學的問題設定 36,71
- ethical 倫理學的問題設定 47
- Feuerbachian 費爾巴哈的問題設定 46-49,184
- Hegelian 黑格爾的問題設定 36,
- idealist 唯心主義的問題設定 38,274
- ideological 意識形態的問題設定 11,34,222
- Marxist 馬克思主義的問題設定 40
- philosophical 哲學的問題設定 46,50
- scientific 科學的問題設定 11,222
- theoretical 理論的問題設定 39-40
- process, simple and complex 簡單過程和複雜過程 224-226,231,  
241,244-245,247
- product 產物 193-194,201,213
- production 生產 22,60,98,108,122,194,214,215,  
225-226,230,235,258,245,274
- forces of 生產力 120-121,235,237,243,267,  
270,274,280-281,291
- means of 生產資料 194,201,205,214
- mode of 生產方式 118,120-122,271,274,  
291
- peasant 農民生產 125

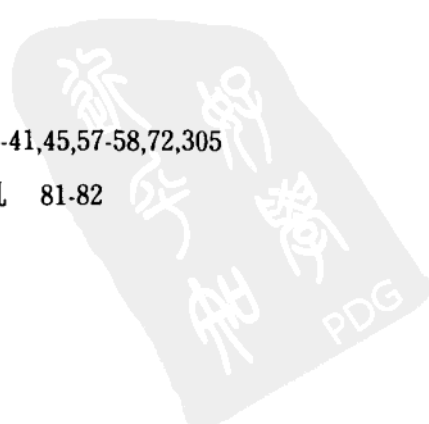
relations of	生產關係 109,120-121,194,231, 235,237,268,270,274,291
techniques of	生產技術 118
projection	投射 173
proletariat	無產階級 26-28,46-47,83,131,106,109, 187,252,286,267
dictatorship of	無產階級專政 9,262,286,279-282
Proletkult	無產階級文化派 20-21
property, private	私有財產 59,70-71,40,183,185,266
Prudhon, Pierre Joseph	普魯東 22,102
Prussia	俄國 44,122,264,266
psychoanalysis	精神分析 173,258
psychology	心理學 170,173,250,199,250,284
public	觀眾 176

## Q

quantity into quality, transforma tion of	量到質的轉變 104,148,256,246
questions and answers	問題和答案 93,94,95,97

## R

reading	解讀 14,28,39-41,45,57-58,72,305
readjustment ( <i>décalage</i> )	重新調整, 錯亂 81-82



reality (real world)	現實(現實世界) 28-29,65,75,81,95,96, 83,85,128,102,130,103,113,120, 126,147,157,162--166,170,250, 199,206,253,215,217,221-222, 226,239,245,264,286,287,276, 279-280,283-284,289-294
reason	理性 44,82,96,82-83,264-266,286,276, 280
reflection	反映 71,76-77,79,250,206,235,237- 239,244,247,275
Reform act	改革法案 82
Reformation	宗教改革 123
reformism	改良主義 24,254,275
reification	物化 287
relation of men to the world	人跟現實世界的關係 275-282
relation, real and imaginary	現實和印象的關係 275
relations	關係
class	階級關係 83,106
economic	經濟關係 88,81,225
human	人的關係 287
legal	法權關係 226,230
master and slave	主奴關係 226
social	社會關係 65,75,194,204,255,263, 271,287,290

- |                        |              |   |
|------------------------|--------------|---|
| religion               | 宗教           | 12,25,60,71,79,98,130,112-113,<br>133,116,117,121,123,126,145,<br>176,162,167-168,200,253,221,<br>256,233,286,266,272-273 |
| representation         | 展現           | 147,178,272-274,278   |
| repression             | 鎮壓           | 174   |
| Resistance             | 抵抗運動         | 20  |
| resultant              | 合力           | 141-145,146-150   |
| retreat to reality     | 向現實退卻        | 80-81,95,83,253   |
| revisionism            | 修正主義         | 10  |
| revolution             | 革命           | 11,24,44,47,96,105,131,107-109,<br>132,126,204,209,252,229,236,<br>239,246,262,286,267,270                                |
| bourgeois              | 資產階級革命       | 79,96,107,116   |
| philosophical          | 哲學革命         | 13,271  |
| scientific             | 科學革命         | 12  |
| theoretical            | 理論革命         | 48  |
| worker's (proletarian) | 工人的(無產階級的)革命 | 106-<br>107   |
| Revolution             | 革命           |   |
| July                   | 七月革命         | 82  |
| 1789                   | 一七八九年革命      | 24  |
| 1905                   | 一九〇五年革命      | 106-107,108,208   |
| 1917                   | 一九一七年革命      | 108,132,116,<br>204-206,208,235,241-242,286   |

- revolutionary 革命家 239,276
- Die Rheinische Zeitung* 《萊茵報》 35,59,61,4,265,286
- Ricardo, David 李嘉圖 47,147,184
- role of contradiction 矛盾的角色 137-138,240,242,271
- Rome, ancient 古羅馬 112-113,126,257
- Rossi, Mario 羅西 250
- Rousseau, Jean-Jacques 盧梭 36,73,80,120,146-147,269,276
- Roy, Joseph 魯瓦 128,103
- Ruge, Arnold 盧格 128
- Rumania 羅馬尼亞 250
- rupture 決裂 12,36-37,49-50,93,95,110,114,  
116,162,164,186,209,254,236
- ruse of reason 理性的狡詐 118,121
- Russia 俄國 22-23,106-107,131,114,196,252,  
235-236
- Russian Social-Democratic Labour Party 俄國社會民主工黨 196

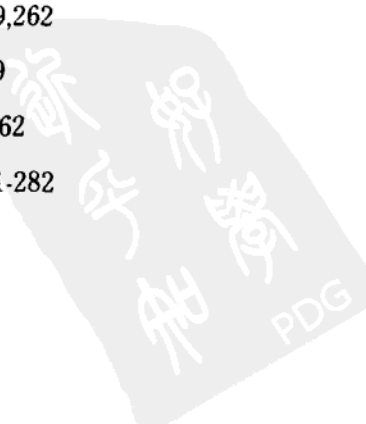
## S

- Saint-Simon, Claude Henri de 聖西蒙 22  
Rouvroy, Comte de
- Sartre, Jean-Paul 沙特 26,75,148,150,232  
*Critique del la Raison Dialectique* 《辯證理性批判》 150  
*que*
- Say, Jean-Baptiste 薩伊 183

- Schaff, Adam 沙夫 89,61,91
- Schmidt, Conrad 施密特 134
- science 科學 11,14,20,23,28-29,32-34,38,40,  
54,56,66,92,95,130,148-149,  
184,194-202,250,251,208,212-  
222,252,230,244,246,248,264,  
266,272-273,278,281,283,289-  
291,293-295,306
- history of 科學史 197,250,200,248
- of society 社會科學 25,61
- sciences 科學
- human 人文科學 25
- natural 自然科學 25,150,189,198,250,  
200,253,248
- self-criticism 自我批評 13,167
- self-recognition 自我承認 167,173-175,250
- Semprun, Jorge 桑普漢 296
- settlement of accounts 清算 192,249,222
- Shakespeare, William 莎士比亞 167
- Simmel, Georg 齊默爾 135
- situation, current 當前形勢 252,208-209,236,239
- Skabek, Frédéric Graf von 斯卡爾培克 184
- slogans 口號 9,293-295
- Smith, Adam 亞當·斯密 47,119-120,147,184
- Social-Democracy 社會民主黨人 53,102,115,182,261-262

socialism	社會主義 12,200,243,261,263,278,281-282,285,294
construction of (transition to communism)	社會主義建設(向共產主義過渡) 9,249,200,279,281
construction of in one country	一國建成社會主義 281
Marxist	馬克思主義的社會主義 23
peaceful transition to	向社會主義和平過渡 9
scientific	科學社會主義 61
utopian	烏托邦社會主義 23,115
socialists	社會學家 10,282
society	社會 224-226,257,235,237-238,246,268-273,277,289-292
civil and the State	市民社會和國家 117-121,134,249,233
class	階級社會 276-277
classless	無階級的社會 277-278
communist	共產主義的社會 273
sociology	社會學 95,199,251
Sorel, Georges	索列爾 22
soviets	蘇維埃 106,107
Soviet Communist Party	蘇聯共產黨 8-9
Spanish Civil War	西班牙內戰 20
specific difference	特殊差異 92,234,258,270,289
specificity	特殊性 199,236
of contradictions	矛盾的特殊性 208,212,223

- of Marxism 馬克思主義的特殊性 11,31-32,  
40,191,200,203,210,211,231,  
240,247
- spectator (audience) 觀眾(聽眾) 157,176,164-168,168-175,  
178
- Spinoza, Baruch 斯賓諾莎 96,256,240
- Spirit 精神 129,113,125,256,237,244
- split in world Communist move- 世界共產主義運動的分裂 8,250  
ment
- spontaneity 自發性 194-196,198-199,245,277,306,  
312
- stages of social development (his- 社會發展階段(歷史時期) 112-115,  
torical epochs) 118,225
- Stalin, Josef 史大林 8,21,26,30,107,132,127,256,  
258,281,283
- Stalingrad, Battle of 史大林格勒戰役 209
- State 國家 9,60,70-71,97,107,108,109,115,  
134,120-122,252,257,262,265-  
266,286,287,281,284-289,292
- class 階級的國家 9,262
- Soviet 蘇維埃國家 9
- of the Whole People 全民國家 9,262
- withering away of 國家消亡 281-282
- state of nature 自然狀態 228,258





- state, practical 實際狀態, 實踐狀態 33,192-193,196,  
203,206,210,211,291-293,295
- Stirner, Max 施蒂納 43,68
- Stockholm Appeal 〈斯德哥爾摩宣言〉 20
- Strehler, Giorgio 斯特累勒 153,156,159-161,164,178,  
174,
- structure 結構 68,69-70,76,91,132,109,113,160,  
163-166,178,170,194,206-207,  
209,225,231,234,236-239,269,  
272,274-275,294
- complex 複雜的結構 225,228,239
- decentred 耗散的結構 147,148,306
- in dominance 占主導地位的結構 230,232,233-  
236,258,238,240,242-247,307
- economic 經濟結構 119-121,125
- social 社會結構 71,270
- specific 特殊結構 104
- and superstructure 結構和上層建築 121-122,235,242
- struggle 鬥爭
- class 階級鬥爭 9-10,14,20,70,82,86,  
106,122,200,204-206,209,211-  
212,230,246,262
- economic 經濟鬥爭 245
- ideological 意識形態鬥爭 229
- for national liberation 民族解放鬥爭 205

- |                              |  |
|------------------------------|--|
| political                    | 政治鬥爭 245,264,275   |
| subject                      | 主體 220,226,266,268-270   |
| subjects of history          | 歷史主體 38,39   |
| subjectivity                 | 主體性 112,258,245,   |
| Subjectivism                 | 主觀主義 11,93   |
| sublimation                  | 昇華 173   |
| sub-proletariat              | 次無產階級 154,158  |
| Sus, Eugène                  | 歐仁·蘇 162,176,163   |
| <i>Les Mystères de Paris</i> | 《巴黎的秘密》 176  |
| supersession                 | 揚棄 80-81,95,84,104,111,125-126,<br>206,253,227,237,259,280,282,<br>307 |
| superstructures              | 上層建築 21,110,11,122-140,135,149,<br>249,268,284,291,307-308             |
| relative autonomy of         | 上層建築的相對獨立性 122,137-139,<br>284   |
| survivals                    | 殘餘 125-126,259,  |
| synthesis                    | 綜合 253,217   |
| system                       | 體系 58,67,102-103,130,113,222,272-<br>273,294                           |
| T                            |  |
| <i>tabula rasa</i>           | 白板 228   |
| technique                    | 技術 252   |
| technologism                 | 技術論 118,250  |



- teleology 目的論 58-59,61
- tendency 傾向 63-64,75,94
- terms and relations 條件和關係 117-119,121
- terminology 術語 63,92,70,190,206,256
- Terror 恐怖 126
- Thales 泰勒斯 12
- theatre 戲劇
- classical 古典戲劇 166-168,171-172
  - epic 史詩的戲劇 165
  - materialist 唯物主義的戲劇 153,166
- Themistocles 特米斯托克洛斯 48
- theology 神學 45-47,54
- theoreticians, Marxist 馬克思主義的理論家 115,134,189,240
- theoreticism 理論主義 14
- theory 理論 10,13,25,32,40,48,57,61,92,65,70,  
83,86,124,147,181-182,186,189,  
191,194-195,201,204,211,215-  
217,221-222,257,234,236,240,  
242,245-248,286,267-272,279,  
282,284,292-295,309
- 'theory' 「理論」 41,195-196,250,201-204,214,  
252,217,309
- Theory (有大寫字母 T 開頭的) 理論 189,195-  
202,205,248,309

economic	經濟(有大寫字母 T 開頭的)理論 25,120
of epistemological history	關於認識論史的(有大寫字母 T 開頭的)理論 40,200
of history	關於歷史的(有大寫字母 T 開頭的)理論 33,149
of ideology	關於意識形態的(有大寫字母 T 開頭的)理論 37,65,182,194,199
Marxist	馬克思主義的(有大寫字母 T 開頭的)理論 9-10,14,23,40,187,250,253,221,240,242,245,274,282-284,294-295
philosophical	哲學(有大寫字母 T 開頭的)理論 25,80,117
political	政治(有大寫字母 T 開頭的)理論 25
and practice	(有大寫字母 T 開頭的)理論和實踐 14,104,195,198,202
of the revolutionary party	關於革命黨的(有大寫字母 T 開頭的)理論 105
revolutionary	革命家的(有大寫字母 T 開頭的)理論 193,285
of science	關於科學的(有大寫字母 T 開頭的)理論 38

scientific	科學的(有大寫字母T開頭的)理論 86
of the two sciences	關於兩種科學的(有大寫字母T開頭的)理論 22,30
of value	關於價值的(有大寫字母T開頭的)理論 128
Thomism	托馬斯主義 89
thought	思想 62-65,66,70,93,73-74,128,
time, undialectical and dialectical	非辯證的和辯證的時段 161,165
Togliatti, Palmiro	陶里亞蒂 90,68,74
totality	總體性 62,113,167,194,212,227-228, 232-234,258,238,242,273,310
decentred	失掉核心的總體性 112
totalization	總體化 70
trade union	工會 14,23
trade-unionism	工會意識
tradition	傳統
national	民族傳統 25,116,123,134,125
political	政治傳統 25
theoretical	理論傳統 23-25
tragedy	悲劇 154-158,160,163-168
transcendence	超越 142,287
translation	翻譯 181
transparency	清楚 143,146,216,268

'truth of'	「……的真理」	55,57,58,65,73,76-77, 81,95,96,130,118,121,237
Tsar	沙皇	107
Tsarism	沙皇制度	106
Turgot, Ann-Robert-Jacques, baron de l'Aulne	杜爾哥	119
Turin	都靈	106
Tewntieth Congress of the C.P. S.U.	蘇共二十大	9,10,26
Twenty-second Congress of the C.P. S.U.	蘇共二十二大	9

## U

unevenness	不平衡性	231,234,236,237-240,241- 243,247,263
unconscious	無意識	72,156,171,173,283
Union of Soviet Socialist Republics	蘇聯	21,53,88,249,262,279-283
unities, dramatic	戲劇的統一性	167
unity	統一體	
complex	複雜的統一體	194~196,253,228, 229,232,235
internal	內在統一體	65,69,73
simple	單純的統一體	227-229,232-234
universal, concrete	具體的普遍	219
universality	普遍性	212,217,226,248,276